El mal.
Concepciones y tratamiento social

COLECCIÓN INVESTIGACIONES

EL MAL. CONCEPCIONES Y TRATAMIENTO SOCIAL

Olivia Kindl y Danièle Dehouve

(editoras)



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

111.84
M236

El mal. Concepciones y tratamiento social / Editoras Olivia Kindl y Danièle Dehouve. — 1ª edición. — San Luis Potosí, San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, A.C., 2020.

352 páginas : ilustraciones ; 23 cm. — (Colección Investigaciones)
Incluye bibliografía al final de cada capítulo
ISBN: 978-607-8794-80-5

1.- Bien y mal 2.- Indios de México — Vida social y costumbres 3.- Indios de México — Ritos y ceremonias 4.- Ética social I.- Kindl, Olivia, editora II.- Dehouve, Danièle, editora III.- s.

Esta obra fue dictaminada por evaluadores externos a El Colegio de San Luis por el método de doble ciego

Primera edición: 2022

Diseño de la portada: Natalia Rojas Nieto

Parque de Macul 155
Fracc. Colinas del Parque
San Luis Potosí, S.L.P., 78294

ISBN: 978-607-8794-80-5

Impreso y hecho en México

Índice

PRESENTACIÓN

Danièle Dehouve y Olivia Kindl

Este libro tiene su origen en la invitación extendida a la Dra. Danièle Dehouve para impartir un seminario en El Colegio de San Luis en el marco de la cátedra institucional Joaquín Meade en 2013. Se decidió que de este evento saldrían dos publicaciones: la primera fue un libro de autoría única, retomando el contenido del curso, publicado por Danièle Dehouve con el título: *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas* (2016). La segunda es el presente volumen, redactado por ocho autores, quienes lo titularon: *El mal. Concepciones y tratamiento social*.

Si bien se entiende que las dos publicaciones tocan un tema cercano, la elección del término *nefasto* en una, y *mal* en la otra, no es fortuita. Al escoger *nefasto*, Dehouve quiso recurrir al vocablo más neutral posible. Se basó en la antropología cultural de Mary Douglas (1966, 2002), quien demostró que el peligro es una representación social y, por tanto, toma formas cambiantes de una sociedad a otra y de un periodo histórico a otro; la percepción de lo nefasto es cultural, traduce temores más o menos difundidos en una colectividad. Esto explica que, aunque la existencia de las desdichas sea la preocupación de cualquier grupo humano, su naturaleza varía en cada caso, así como la palabra con la que se les designa. Por tanto, Dehouve utilizó los términos muy generales de *nefasto*, *negativo*, *negatividad*, *desdicha(s)* y *peligro(s).*

En contraste, los autores de la presente publicación se inclinaron unánimemente por el término *mal*. Su objetivo es presentar estudios de caso latinoamericanos: los mexicas que poblaban el centro de México antes de la conquista (Danièle Dehouve), varias comunidades indígenas contemporáneas (Elizabeth Araiza, Arturo Gutiérrez del Ángel, Minerva López Millán y Aline Hémond), prácticas votivas en torno a retablos pintados de Real de Catorce (Olivia Kindl), una religión ayahuasquera de Brasil (Mauricio Genet Guzmán Chávez) y el conflicto originado por las compañías mineras en un municipio de San Luis Potosí (David

Madrigal González). Los investigadores abordaron en conjunto algunos casos que suelen analizarse por separado, ya sea en el marco de la antropología social, la antropología de la religión o la sociología.

Entonces, ¿por qué considerar que la problemática del mal permite abarcar temas tan distintos? O, dicho de otro modo, ¿qué aporta el término *mal*? De manera evidente, el mal remite a la historia de Occidente a la cual pertenece América Latina a raíz de la conquista. Durante casi mil años, la teología, en primer lugar, y la filosofía, en el segundo, han tratado el problema del mal (Neiman, 2002). Hace mil años también que el diablo está presente y acompaña la mutación del universo europeo de manera consustancial (Muchembled, 2000). El término *mal* es todo menos neutral, de ahí precisamente el interés que presenta para nuestra reflexión colectiva. En efecto, los casos que estudiamos pertenecen a lo largo de la historia al universo occidental: tanto los diablos convocados por Araiza en México y Michoacán como los exorcismos estudiados por Guzmán; los conflictos en las comunidades indígenas al igual que los riesgos modernos considerados por los demás autores cobran vida en el seno de esta tradición. Pero esto no es todo. Como antropólogos podemos arrojar una mirada *desplazada*, es decir, dar un vistazo desde afuera, sobre la historia intelectual europea del mal. Por lo general, esta historia está redactada por teólogos o filósofos que pertenecen a la cultura que ha producido las obras que estudian. Nosotros, aunque pertenezcamos a la misma cultura, estamos acostumbrados a pensar de otra manera debido a nuestra convivencia con una diversidad de culturas. La antropología mexicana ha dado el nombre de *cosmovisión* a la concepción del mundo de los pueblos indígenas: “podemos definir la cosmovisión como la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2001: 16). Queriendo ampliar el concepto, Galinier (2009: 148) propuso ver en el “entendimiento mesoamericano” una “filosofía primaria”, un “modelo aristotélico”. A ello se puede añadir que el tratamiento de lo nefasto ocupa un lugar primordial en esta concepción del mundo, como en cualquier otra. Veremos que, en varios aspectos, dicha cosmovisión otorga a lo nefasto un lugar distinto de lo que ocurre en las concepciones europeas. En otras palabras, en las líneas que siguen,

esbozaremos una historia de las concepciones occidentales del mal, pero a partir de una mirada desplazada por el conocimiento de otra manera de pensar lo nefasto.

Concepciones del mal: una mirada desplazada

Según Dupuy (2005: 37), hubo una época en la cual, en Europa, la muerte, la enfermedad y el accidente se consideraban como el castigo de Dios al hombre pecador. Dios era la causa del mal físico y se planteaba la cuestión de saber si también lo era del pecado o mal moral. Y si la respuesta era afirmativa, ¿cómo explicar que el creador hubiera introducido un principio que corrompía su creación? La respuesta clásica fue la de San Agustín (354-430), para quien el mal proviene, por una parte, de la responsabilidad humana y, por la otra, del pecado original de Adán que introdujo el dolor, la violencia y la muerte en el mundo. La aporía del mal siguió atormentando a muchas generaciones de clérigos en Occidente y permaneció como un tema clásico de la teología, hasta que se volvió el de los filósofos en las postrimerías del siglo XVII. Los *Ensayos de teodicea*, publicados en francés por Leibniz (1710), se proponen dar cuenta de la contradicción aparente entre la existencia del mal y la omnipotencia y bondad de Dios. El término *teodicea* (del griego θεόςδίκη, "justicia de Dios"), neologismo inventado por Leibniz, es, pues, una "justificación de Dios" o, dicho de otro modo, una justificación de la bondad de Dios a pesar del mal que existe en el mundo. Según Leibniz, el mundo en el que vivimos es el mejor de los mundos posibles y la dosis de mal que Dios dejó en él es necesaria para el bien de la Totalidad.

Con esa teoría empieza el libro que Susan Neiman (2002) dedica a una historia alternativa de la filosofía hasta pasada la primera mitad del siglo XX. Una premisa básica de su investigación (*ibid.*: 7-8) es que el mal ofrece el principio organizador para comprender la historia de la filosofía. El problema del mal no es, pues, un problema religioso, o no solamente. Expresada en términos teológicos o seculares, es una pregunta por el sentido y la posible explicación de los dolores y los infortunios cotidianos, los desastres naturales y el mal moral.

En su último capítulo de veta histórica, Neiman considera dos desastres que, según ella, impulsaron un cambio radical en las concepciones europeas del mal. El primero es el terremoto del 1 de noviembre de 1755, seguido por un incendio y un tsunami, que destruyeron por completo la ciudad de Lisboa. Los escolares franceses suelen estudiar en clase el intercambio entre Voltaire y Rousseau que, mejor que cualquier discurso, permite entender el debate que siguió. En efecto, en los poemas escritos un año después del suceso (*Poèmes sur le Désastre de Lisbonne*, marzo de 1756), el filósofo francés Voltaire rechaza las dos explicaciones tradicionales del desastre. En primer lugar, repudia el concepto teológico del castigo de Dios:

> Direz-vous, en voyant cet amas de victimes: « Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes ? »
> [Dirán Uds, viendo este montón de víctimas: "¿Dios se vengó, su muerte es el precio de sus crímenes?"] (Voltaire, 2003, nuestra traducción).

En segundo lugar, refuta la *teodicea* de Leibniz:

> Philosophes trompés qui criez: « Tout est bien » […]
> Direz-vous: « C'est l'effet des éternelles lois
> Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix ?»
> [Filósofos engañados que gritan: "Todo está bien" […]
> Dirán Uds: "¿Es el efecto de las leyes eternas
> que suscitan la decisión de un Dios libre y bueno?"] (Voltaire, 2003, nuestra traducción).

A estos versos, Rousseau replicó mediante una carta (*Lettre à Monsieur de Voltaire*, 18 de agosto de 1756), en la que culpó al hombre del desastre:

> Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu et quant aux maux physiques […] ils sont inévitables dans tout système dont l'homme fait partie, et alors la question n'est point pourquoi l'homme n'est pas parfaitement heureux, mais pourquoi il existe […]. Sans quitter votre sujet de

> Lisbonne, convenez, par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre et peut-être nul.
> [No veo que se pueda buscar el origen del mal moral en otro lugar más que en el hombre libre, perfeccionado y por tanto corrompido; y en lo que se refiere a los males físicos, […] son inevitables en un sistema al cual el hombre pertenece; entonces, la cuestión no es por qué el hombre no es perfectamente feliz, sino por qué existe […]. Sin dejar su tema de Lisboa, admita, por ejemplo, que la naturaleza no había concentrado allí veinte mil casas de seis a siete pisos y que, si los habitantes de esta gran ciudad se hubiesen repartido de manera más igual y se hubiesen alojado de manera más ligera, el daño hubiera sido menor y quizás nulo] (Rousseau, 1959, nuestra traducción).

De esa manera, Voltaire se opone al optimismo de Leibniz y formula la hipótesis de un defecto de la creación divina, mientras que Rousseau representa la expresión del espíritu moderno que considera que los desastres no son provocados por la naturaleza sino por las acciones del hombre. A pesar de la diferencia entre las posturas de Voltaire y Rousseau, ambas comparten la idea de que "la naturaleza no tiene sentido; sus eventos no son signos. Ya no esperamos que los objetos naturales sean objetos de juicio moral" (Neiman, 2002: 268, nuestra traducción). En consecuencia, los males naturales ya no tienen significado, se vuelven objetos de predicción y control, no de interpretación (*ibid.*: 250). Lisboa abre una nueva época que manifiesta una actitud racionalista-científica frente a los misterios de la naturaleza y del hombre, característica del mundo moderno. Marcaría así la decadencia de la *teodicea* tradicional —que consistía en ligar el mal físico y el mal moral— y el inicio de la modernidad misma.

Después de Lisboa, el término *mal* ya no calificó más que el mal moral (*ibid.*: 268). Entonces surge el segundo hecho que abre un nuevo paradigma en el pensamiento europeo: Auschwitz (1945). La imposibilidad de hacer frente racionalmente a las atrocidades del Holocausto que hizo desaparecer a millones de judíos representaría no sólo el fin de toda posible respuesta sistemática a la pregunta por el mal, sino tam-

bién, de manera más devastadora, la pérdida radical de la confianza en la razón humana y en su capacidad para comprender y explicar el mundo y a nosotros mismos. Marcaría, a juicio de Neiman, el fracaso y el fin de la modernidad: "pongo el acento en el terremoto de Lisboa y en la masacre de masas en Auschwitz porque cada uno, respectivamente, apela a ser considerado como el inicio y el fin de lo moderno" (*ibid*.: XVI, nuestra traducción).

Esta lectura representa la opinión de Neiman y existen otras maneras de dar cuenta de los debates sobre el mal en la filosofía contemporánea; sin embargo, aquí no se trata de entrar en estos detalles, sino de ejercer nuestra mirada desplazada y contrastar este pensamiento con la cosmovisión indígena. Desde la diversidad de sus formas históricas, se puede decir que la visión occidental descansa en una oposición general y frontal entre el mal y el bien, ajena, según varios antropólogos, a la mentalidad mesoamericana. Así, Dehouve (2016) propuso el concepto de "ambivalencia de la vida" pues, entre los indígenas con quienes convivió, el bien y el mal aparecían como inseparables en cada momento. "La visión indígena, muy pragmática, no construye bloques abstractos en competencia, sino que articula lo bueno que se desea y lo malo que se acaba de experimentar [...]. Por tanto, el mal no tiene autonomía alguna respecto del bien, sino, al contrario, lo nefasto se construye en oposición a lo fasto, término por término" (*ibid*.: 73). Dicha ambivalencia tiene su pequeña historia en la antropología, pues fue detectada desde finales del siglo XIX por los primeros historiadores de la religión. Así, James Frazer veía en el rey sagrado, simultáneamente al garante de la prosperidad, es decir, portador de un papel positivo en referencia a las fuerzas naturales, y a un chivo expiatorio, encargado de neutralizar las fuerzas negativas provenientes de las divisiones internas en el grupo social. La simultaneidad de sus dos funciones, según Frazer, muestra que este autor se atrevía a pensar en la ambivalencia del papel social del monarca. Tal no fue el caso del filósofo René Girard, cuya teoría oponía el papel positivo del rey sagrado a su papel de receptáculo del mal, muy de acuerdo con lo que se ha visto del pensamiento europeo. Estas teorías se presentan en Dehouve (2016: 24-26, 223-224).

En el presente volumen, Gutiérrez del Ángel sostiene que en las culturas indígenas del norte mexicano el mal es un concepto tan ambiguo

que escapa a cualquier clasificación de inspiración universalista. "En el pensamiento amerindio, no existen categorías religiosamente rígidas vinculadas con el mal (ni el bien). Ellas son contextuales, flexibles y permiten crear procesos culturales que socialmente se transforman en algo positivo: dígase la lluvia, la música, la cacería". Así, el autor llega a proponer el concepto de transformación del mal en bien. Por su parte, Araiza se basa en un estudio de las comunidades contemporáneas purépechas para afirmar que "en la concepción amerindia lo bueno y lo no-bueno, el bien y el mal son caras de una misma moneda". En consecuencia, Dios y el diablo son dos entes que presentan alternativamente aspectos buenos y malos. En cuanto a Guzmán, estudia unos rituales fuertemente marcados por la religiosidad católica. Sin embargo, el panorama que describe no establece fronteras inequívocas entre el bien y el mal: "la expulsión, en realidad un tipo de exorcismo, no implica un deshacerse para siempre del mal, sino un reconocimiento de la vulnerabilidad que acecha a los cuerpos-mentes, proclives, en todo momento, a ser interceptados y anidados por los demonios que a su vez claman ser redimidos, iluminados". Todos estos testimonios vienen a comprobar la singularidad de la concepción europea del mal.

Una noción asociada a ésta en el pensamiento europeo es la separación entre el mal natural y el mal moral. Volviendo a Neiman (2002: 8), tal es su segunda premisa, según la cual "la distinción entre males naturales y morales es histórica y se desarrolló en el curso del debate" sobre el mal en la filosofía occidental. Como se mencionó, el tema ha sido desarrollado por Dupuy (2005): antes del siglo XVII, el debate teológico descansó en la diferenciación entre los desastres naturales mandados por Dios para castigar al hombre pecador y el mal moral que no es otro que el pecado. Después de Lisboa, empezamos a distinguir radicalmente entre el mundo de la naturaleza "que no tiene intenciones" y el mundo humano de la libertad y la razón (*ibid.*: 35). Sin embargo, Auschwitz inauguró un "nuevo régimen del mal". Cuando el mal moral llega a la cúspide, estallan las categorías morales que sirven en la vida ordinaria para emitir los juicios y, entonces, ya no se puede dar cuenta del mal más que en términos que evocan un quebranto al orden natural del mundo. "En la era abierta por Auschwitz e Hiroshima la ejecución programada de decenas de millones de inocentes se concibe como un

hecho de naturaleza" (Dupuy, 2005: 70, nuestra traducción). Es lo que el autor llama la *naturalización del mal moral*. Esta observación está en sintonía con el pensamiento de Hannah Arendt (1994 [1963]), según quien un mal inmenso puede ser causado por una ausencia total de malignidad: ¿cómo describir y juzgar el mal cuando va más allá de lo concebible? La respuesta es: comparándolo con un desastre natural.

Neiman (2002: xvi) llama la atención sobre el hecho de que "un filósofo francés contemporáneo compara el caso de Auschwitz con un terremoto, mientras otro llama al terrorismo un virus". Dupuy toma otro ejemplo: se pregunta cuál fue el significado original del término hebreo *shoah*, que designa el exterminio de los judíos durante la segunda guerra mundial. A juicio de Meschonnic (2005), la palabra *shoah* se encuentra trece veces en la Biblia, donde designa la tormenta y los estragos causados por ella, es decir, un desastre *natural*. Ahora bien, existe otra palabra hebrea en la Biblia que designa un desastre causado por los hombres. Dupuy ve en la elección del término *shoah* la tentación de naturalizar el mal cuando los hombres se vuelven incapaces de pensar la desdicha que les azota.

Al mismo tiempo, la magnitud del mal ya no depende de las intenciones de quienes lo cometieron. Dupuy contrasta Hiroshima (destruida por una bomba atómica lanzada por los estadounidenses al final de la segunda guerra mundial) —en cuyo caso el mal resulta de la intención de cometerlo— y Fukushima (el accidente nuclear de 2011) —en cuyo caso el mal no se puede imputar a una voluntad malvada por parte de los ingenieros que construyeron la central—. Es bien sabido que un aspecto esencial del derecho occidental descansa en la intención de cometer un delito porque no se juzga de la misma manera un crimen cometido con o sin intención de dar la muerte. En el nuevo régimen del mal analizado por Dupuy, el mal queda desligado de las intenciones humanas y esto le parece en total contradicción con la visión europea tradicional. En eso coincide con Neiman (2002: 275) quien asegura que, en la actualidad, ya no se cree que las acciones malas forzosamente se sustentan en intenciones malas.

Ahora bien, si ejercemos de nuevo nuestra visión desplazada y pensamos en la cosmovisión mesoamericana, diremos que los indígenas no distinguieron entre los desastres naturales y los morales. En este vo-

lumen, Dehouve recuerda que, entre los mexicas, las culpas humanas originaban una acumulación de suciedad, capaz de ocasionar la destrucción de la ciudad en caso de que el *tlahtoani* dejase de ejercer su justicia purificadora. Y dicha destrucción era provocada tanto por los terremotos, como por las enfermedades y las epidemias, las guerras, la sequía y la hambruna. Así, el ciclo del mal entre los mexicas mezclaba a su manera los desastres que los occidentales llamarían naturales, sociales y morales. Dehouve (2016: 74) demostró también que los tlapanecos contemporáneos no establecen una diferenciación entre las desdichas naturales y las sociales, porque una misma fuente de peligro —como los difuntos— es capaz de producir todos tipos de desgracia. Es una mezcla semejante la que advierte López Millán (en este volumen) entre los *teenek* de San Luis Potosí, al señalar que para ellos el mal puede ser causado sin intención. Así, el *trazol* es una enfermedad ocasionada, por ejemplo, en un niño por un borracho. Afirma la autora: "fui constatando que el *trazol* es inherente a la persona que lo porta; en cierto modo es ineludible, por lo tanto, la manera de construir a un culpable es diferente a la manera en que la asumimos quienes nos regimos por las leyes nacionales". Estos testimonios vienen de nuevo a comprobar la singularidad de la concepción europea del mal, esta vez a propósito de la diferenciación histórica entre los males naturales, sociales y morales, así como del papel de la intención en la culpabilidad.

Tratar el mal

La cuestión de la intencionalidad negativa y su atribución a una persona, un objeto o alguna entidad sobrenatural, que resultaría entonces culpable de causar el mal, es muy compleja y, a veces, no resulta ser lo que parece. Más allá de una visión sociológica, centrada en las relaciones o interacciones sociales enmarcadas en sistemas de pensamiento como los descritos en el apartado anterior, ¿cuál sería una perspectiva antropológica sobre el mal?

Favret-Saada (1997), autora de un estudio clásico en la Francia rural, trata a la brujería como un sistema simbólico de defensa contra el mal, el sufrimiento y la muerte (Tarot 2008: 701). Es pertinente reto-

mar su trabajo en el marco de este libro, para reflexionar sobre el mal y su tratamiento social. Descubrimos, gracias a sus descripciones etnográficas, que la figura del brujo existe en un sistema de acusación, pero nadie se identifica como tal. El desembrujador (*désorceleur*) defiende el bien, pero tiene los mismos poderes que el brujo malo.

Algo similar pasa en torno a muchos especialistas religiosos, por ejemplo, los chamanes. Así, los *mara'akate* huicholes poseen poderes ambiguos, ya que pueden ser buenos o malos, curar o enfermar. Numerosos personajes mitológicos comparten esta característica ambivalente, como, por ejemplo, las deidades de la lluvia que hay que regular, el viento que puede atraer las lluvias o enloquecer a la gente, o Tamatsi Kauyumari, el héroe cultural "medio-malo" (Furst, 1997). También destaca la figura de ciertos personajes de poder especializados en manipular estas fuerzas para poder actuar en contra del mal y a favor del bien; entre ellos están las figuras del comisario y del *xiñá'* entre los tlapanecos de Guerrero (Dehouve, 2016). Estos personajes son quienes cargan con responsabilidades políticas y cuando surge una desgracia en el seno de la comunidad, deben de encontrar soluciones. Al parecer, en general todo lo que posee un poder o fuerza puede tener efectos malos o buenos, dependiendo de cómo se usen. En su trabajo sobre el *kieri* entre los huicholes, planta a la que compara con una "flor del mal" en términos de Baudelaire, Aedo (2011: 19) confirma esta asociación entre la noción del mal y la de poder o fuerza:

> la noción huichola del *kieri* allana el camino para iniciar la comprensión de lo que apresuradamente se asocia con la idea del mal que predomina en las concepciones éticas de las sociedades de tradición judeocristina e islámicas. Bajo la "etiqueta" del mal, los *wixaritari* traducen una agrupación de fenómenos y de seres diversos que poseen en común el hecho de estar animados por fuerzas "bravas".

Dehouve (2016) llevó a cabo un análisis etnográfico en el que reflexiona sobre diferentes casos de tratamiento social de lo nefasto, observados en la Montaña de Guerrero principalmente. Describe diversas maneras rituales de contrarrestar los peligros y expulsar los aspectos considerados negativos en las sociedades que estudia, gracias a un recorrido

de los ritos apotropaicos en el ciclo agrícola. Un aspecto en particular, interesante para quienes se ocupan de los objetos, las imágenes o las figuraciones rituales, es la consideración de la autora sobre la necesidad de materializar los elementos nefastos para poderlos expulsar.

Aunado a lo anterior, buena parte de la literatura sobre la brujería habla de "malos sentimientos", "mal de ojo", malas intenciones. Si se admite que el mal es una noción subjetiva, ¿cómo se puede entonces estudiar desde un enfoque antropológico un fenómeno que forma parte del ámbito de las emociones, percepciones, sensaciones? ¿A qué se refieren las personas que lo sienten? ¿Cómo se experimenta y se vive el mal? ¿Se puede hablar del mal desde un punto de vista externo, sin haberlo sufrido en carne propia?

En lo que respecta a eficacia terapéutica para tratar el mal, sobresale en los estudios revisados que es necesario nombrar el mal o lo nefasto, es decir, identificarlo, cernirlo, para poderlo controlar y neutralizar de algún modo (expulsión u otro método). Así, el hecho de materializar el mal en un objeto y/o visualizarlo en una imagen resulta ser particularmente eficaz para tratarlo, manipularlo, socializarlo, además de transformar la experiencia de sentirlo. ¿Hay entonces una necesidad antropológica de representar, presentar o "materializar" el mal para poderlo tratar?

Una cuestión nodal implícita en esta interrogante es la relación entre el "mal" y el cuerpo. Cuando decimos cuerpo, puede tratarse de un cuerpo humano, pero también del cuerpo de un difunto o de santos, de algún elemento de la naturaleza corporeizado, o bien un objeto, una figuración, una imagen. Lo vemos por ejemplo en las indagaciones de Figuerola (2010) sobre casos de brujería entre los tzeltales, donde existen acciones y gestos que transmiten intencionalidades malignas utilizando pedazos de carne de res que materializan el cuerpo de la persona a quien se quiere afectar, o con trozos de velas de colores en las que se clavan agujas. Así, la dimensión corporal (corpórea, corporizada) del mal pasa más fácilmente por algo concreto; Tarot (2008: 721-725) lo llama *pharmakocinétique*.

Un aporte fundamental del trabajo de Favret-Saada (1977) estriba en que denota la importancia de "poner un nombre sobre el mal", es decir, identificarlo (Tarot, 2008: 704). Esta necesidad de nombrar al

brujo en tratamientos de lucha contra las fuerzas del mal, o bien, en casos de exorcismos, al diablo, tiene por fin la restauración de un orden (Tarot 2008: 709). Ahora bien, existen críticas a la teoría de Jeanne Favret-Saada sobre la brujería por haberla definido como un asunto de lenguaje (*mots*/*words*). Por un lado, Tarot (2008) reprocha a Favret-Saada haber omitido la eficacia de los rituales como medios preventivos o de protección contra el mal. Por el otro, Dobler (2015) cuestiona varios aspectos en la obra de esta autora: entre otras cosas, le reprocha no haber prestado suficiente atención al contexto etnográfico en que se desenvuelve la brujería. Al seguir los pasos de la etnografía llevada a cabo por Favret-Saada, este autor descubrió que la brujería se inserta en la vida cotidiana y en un sistema de búsqueda constante de la sanación. También detecta que le hizo falta a Favret-Saada considerar el papel de la religión en el sistema de la brujería y su eficacia para sanar. Coincide entonces con Tarot para subrayar el poder de los rituales en estos procesos de sanación. Así, la brujería no sólo es un asunto de palabras, o de lucha entre el bien y el mal, sino que también importan los gestos utilizados para tratar el mal, como son las actitudes y expresiones faciales, el lenguaje no verbal o la manipulación de objetos y sustancias.

A partir de estos cuestionamientos (Tarot, 2008; Dobler, 2015), según los cuales la brujería no solamente es un asunto de palabras, se planteó que existen otros métodos de identificación del mal, que van más allá del lenguaje verbal e incluso no verbal: su materialización. Por ejemplo, el mal se puede manifestar en determinados objetos mediante huellas, manchas, formaciones y transformaciones, etc. Tarot (2008: 708) plantea que un artefacto o una parte de la persona identificada por el grupo como brujo (un mechón de cabello, por ejemplo) constituye una mediación o sustituto de la persona en cuestión. A partir de ahí, propone que se opera un desplazamiento o *transfer* de la violencia sobre el objeto. Se puede plantear que esta necesidad de nombrar el mal (o a quien lo causa) también puede ser una necesidad de materializarlo en algo concreto. Ambos principios implican una identificación, una necesidad de delimitar, medir el mal para poderlo tratar (neutralizar o expulsar). Así, la materialización resulta ser sumamente eficaz en la lucha contra los elementos nefastos, sobre todo en el proceso de su tratamiento, es decir, en su dimensión terapéutica. ¿Quizá nombrar al

mal antecede entonces a su tratamiento concreto, encarnado, o materializado?

La misma Favret-Saada, si bien no lo enfatiza en sus primeras obras sobre el tema, describe rituales en los que la concretización del mal es de suma importancia para poder actuar sobre él y así lograr neutralizarlo o revertirlo hacia quien lo envió. En apoyo a lo anterior, Tarot (*ibidem*) cita varios fragmentos donde Camus (2005-2) describe rituales de ataque que consisten en el "asesinato simbólico" del brujo (Tarot 2008: 707). Un bulto fúnebre materializa a un brujo llamado Méheult, el cual contiene un corazón de becerro que se coloca en el fuego y se le agrega sal gruesa para que se hinche, tiemble y se oiga crujir entre las llamas, como si fuera una cosa viva. El encargado de acabar con este mal (*désorceleur*) le habla, lo insulta, le pega a ese bulto con un bastón. Se repitieron estas acciones y muchas otras durante tres días consecutivos y se relata que, al cuarto día, Méheult sufrió un paro cardiaco. No cupo ninguna duda entonces sobre la rotunda eficacia de ese tratamiento del mal.

En sus estudios sobre la brujería entre los tzeltales de Cancuc, Helios Figuerola (2010 y 2017) confirma que, si bien las plegarias dirigidas a los ancestros y a los dioses son fundamentales en los rituales (con fines profilácticos o para hechizar), es indispensable, para lograr su eficacia, que la palabra se complemente con actos, como la manipulación de una parafernalia. Así como el bien no se puede separar del mal, actos y palabras se retroalimentan y explicitan unos a otros en los tratamientos del mal.

El peligro y el riesgo

La elección del término *mal* en el título de este volumen colectivo nos ha llevado a introducir el tema del mal en Occidente, esbozar su transformación histórica y contrastar estas concepciones con las cosmovisiones mesoamericanas y otros sistemas de pensamiento, por ejemplo el de la brujería en la Francia rural. La filósofa Neiman concluyó su investigación diciendo que el mal no tiene una esencia que permanezca constante a través de sus manifestaciones. "Nuestra comprensión del mal ha cambiado drásticamente a lo largo del tiempo. Los intentos de

capturar las formas del mal con una fórmula única corren el riesgo de volverse parciales y triviales […]" (Neiman, 2002: xiii, nuestra traducción), hasta el punto en que el mal no se pueda definir de una manera que nos permita reconocerlo. Ahora bien, su conclusión coincide con los avances de los antropólogos africanistas Evans-Pritchard y Mary Douglas, quienes mostraron que el peligro no tiene existencia fuera de las construcciones sociales que lo definen. A la par de Neiman, ambos investigadores pensaron que la cuestión de la adversidad es nodal en la sociedad, aunque las concepciones de lo nefasto difieran según la cultura considerada. A juicio de Evans-Pritchard, conocido por haber estudiado la brujería entre los azandes (1937) antes de realizar su conocida monografía de los nuers (1956) —dos poblaciones de África del este—, toda sociedad tiene la necesidad de *imputar la desdicha*, por lo cual construye sus propias *lógicas de acusación*: "saber cuál es el motivo dominante es generalmente, quizás siempre, saber a qué la gente atribuye los peligros y la enfermedad y otras desdichas y qué medidas toman para evadir o eliminarlos" (Evans-Pritchard, 1956: 315, nuestra traducción).

Alumna de Evans-Pritchard en Oxford, Mary Douglas realizó a su vez un trabajo de campo en África, en el ex Congo belga o Zaire (Douglas, 1963), antes de redactar el libro que la hizo famosa sobre *Pureza y peligro* (Douglas, 1966, traducciones al francés en 1971 y al español en 1973). Según Douglas, cada sociedad hace de la noción de peligro un "uso político-legal" que define de la manera siguiente: "en todas las épocas y todos los países, el universo está saturado de significados morales y políticos. Los desastres […] son generalmente interpretados de manera política: siempre se encuentra para explicarlos a un chivo expiatorio ya designado por su impopularidad" (Douglas, 2002: 195, nuestra traducción). La antropóloga propuso dos potentes categorías de análisis: el peligro (*danger*) y la acusación (*blaming*). La primera (*danger*) incluye las percepciones del peligro asociadas con lo "sucio" y los medios de evitarlo, y la segunda (*blaming*) atribuye a alguien la culpa de las desgracias que se producen. *Danger* y *blaming* son determinados por la cultura, es decir que su contenido cambia según la sociedad considerada. Están en conexión, puesto que ciertos tipos de peligros corresponden a ciertos tipos de acusación.

Sin embargo, antes de 1968, la sociedad occidental en su conjunto pensaba que sólo los pueblos primitivos recurrían a un "uso político-legal del peligro". Se suponía que, con la ciencia, las sociedades occidentales disponían de un instrumento neutral —ni simbólico ni político— de tratar los peligros y designar su fuente. Esta idea prevaleció hasta que la ciencia misma fue reconocida como fuente de peligro, con las primeras grandes catástrofes nucleares (Three Mile Island, Chernóbil…) y químicas (Seveso, Bohpal). Al emigrar a Estados Unidos en 1977, Mary Douglas se encontró con Aaron Wildavsky, un especialista en políticas públicas. Con él empezó a distinguir dos clases de construcción social de la adversidad: el complejo *peligro-impureza-tabú* propio de las sociedades llamadas primitivas, y el *riesgo*, que representa en nuestras sociedades modernas el equivalente —o un nuevo avatar— del complejo mencionado. El riesgo es la forma que toma en la actualidad la percepción del peligro.

El riesgo se define como la consecuencia aleatoria de una situación vista como una amenaza. Dado que en la sociedad moderna todo presenta un riesgo potencial, se cuantifica la incertidumbre por medio de estadísticas y probabilidades. Así, el riesgo se distingue de la incertidumbre que es una ignorancia total y no cuantificada. Sin embargo, el aparato cuantificador no ofrece criterios objetivos para apreciar la naturaleza de los riesgos contemporáneos. Al igual que el peligro en las sociedades no occidentales, el riesgo no deja de ser una representación social; la percepción del riesgo cambia según los países y, aun en un mismo país, las mujeres no tienen la misma percepción que los hombres, ni los jóvenes que los ancianos. El reconocimiento de la existencia de ciertos riesgos traduce, pues, ciertos temores mayor o menormente compartidos en la sociedad. Por consiguiente, y en ausencia de criterios objetivos, la percepción moderna del riesgo se presta a un análisis en términos culturales, del mismo modo que la percepción de los peligros y la manera de luchar contra ellos en las sociedades llamadas primitivas. Los que buscan un responsable de los accidentes técnicos, ecológicos y políticos, no escapan a un antiguo esquema simbólico, pues los individuos, los grupos y los expertos no pueden apoyarse en criterios generales y abstractos de evaluación de los riesgos.

A partir de ahí, Douglas y Wildavsky (1983) dibujaron un marco general de análisis aplicable a cualquier tipo de sociedad. La *aceptabilidad* (*acceptability*) significa que, si bien las personas identifican ciertos factores de peligro y riesgo, también aceptan la existencia de otros. A partir del momento en que todo es fuente de riesgo, nadie puede esperar calcular precisamente la cantidad de amenazas que enfrenta —un individuo no puede mirar hacia todas las direcciones al mismo tiempo—, lo que obliga a escoger los riesgos que se aceptan y los que se rechazan. Construir una jerarquía de riesgos obliga a ponerse de acuerdo sobre un criterio. En consecuencia, el riesgo puede definirse como el producto de un saber sobre el futuro y de un consenso sobre el tipo de sociedad deseada (Douglas y Wildavsky, 1983: 5). La *inflexión cultural* (*cultural bias*) —del inglés *bias*: "algo parcial, procedente de un prejuicio"— determina nuestras razones de rechazar o aceptar un riesgo. La selección de los riesgos depende de una selección de valores y de formas de vivir. Cada tipo de vida tiene incluido su propio riesgo. Los valores comunes corresponden a temores comunes y, también, a la aceptación de ciertos riesgos. "La toma de riesgo y el rechazo del riesgo, la confianza compartida y los temores compartidos forman parte del diálogo sobre la mejor manera de organizar las relaciones sociales" (Douglas y Wildavsky, 1983: 8, nuestra traducción). Finalmente, las *lógicas de acusación* (*blaming*) buscan atribuir las responsabilidades en caso de desgracia. Todas las sociedades trazan relaciones de causa y efecto entre los peligros naturales y las acciones humanas. Estas creencias construyen categorías conceptuales que dividen lo moral de lo inmoral y estructuran la visión de lo que es un buen vivir. Las lógicas de acusación forman parte del marco político-legal de cualquier sociedad.

La obra de Douglas y Wildavsky (1983) dejó claro el hecho de que la percepción de las amenazas es una construcción cultural, la cual toma en nuestras sociedades modernas la forma peculiar del *riesgo*. Poco después, el sociólogo alemán Ulrich Beck publicó en 1986 su libro *La sociedad del riesgo*, traducido al español en 1998 (Beck, 2006). Asociando a la influencia teórica de Marx la de Weber, Beck define la sociedad del riesgo como un "tipo ideal", lo que significa que representa una construcción teórica, la definición abstracta de una lógica de funcionamiento —y no una sociedad concreta en particular—. La originalidad de

Beck reside en su caracterización de las sociedades occidentales modernas por un cierto tipo de construcción del riesgo. Asume que hoy en día el riesgo no representa una amenaza precisa, sino el mero vínculo social. Beck lo explica por medio de varios términos forjados al respecto, como *segunda modernidad* y *modernidad reflexiva*.

La sociedad del riesgo pertenece a la *segunda modernidad*. En efecto, la primera modernización —típica de la industrialización y de la sociedad "de clases" del siglo XIX— estaba marcada por el desarrollo tecnológico y la ideología del progreso; la cuestión que planteaba era cómo, en una sociedad de carencia, repartir la riqueza de una manera desigual y al mismo tiempo legítima o, cuando menos, socialmente aceptable; de ahí que los principales conflictos fueran luchas de clases para la posesión de bienes de consumo. En cambio, en el marco de la segunda modernización, se liberan los riesgos y potenciales de autoamenaza en una medida desconocida hasta el momento. La nueva cuestión planteada es "cómo se pueden evitar, minimizar, dramatizar, canalizar los riesgos y peligros que se han producido sistemáticamente en el proceso avanzado de modernización y limitarlos y repartirlos…" (Beck, 2006: 26). Ahí donde se distribuían riquezas, hoy se distribuyen riesgos. "Ambos paradigmas de la desigualdad social se refieren sistemáticamente a épocas determinadas en el proceso de modernización" (*ibidem*).

Prosiguiendo con la comparación entre las dos modernizaciones, Beck muestra que la primera repartía bienes visibles, consumibles y experimentables, al contrario de la segunda que distribuye riesgos invisibles. "Muchos de los nuevos riesgos (contaminaciones nucleares o químicas, sustancias nocivas en los alimentos, enfermedades civilizatorias) se sustraen por completo a la percepción humana inmediata" (*ibid.*: 33). Para hacerlos visibles e interpretables como peligros, es necesario recurrir a todo un aparato científico. Sin embargo, apelar a la ciencia no es suficiente y es preciso buscar "una colaboración más allá de las trincheras de las disciplinas, de los grupos ciudadanos, de las empresas, de la administración y de la política…" (*ibid.*: 35). Por estas razones, se puede decir que los riesgos "se construyen socialmente", a través de un proceso que involucra a varios actores sociales —y no únicamente a los científicos—. Identificar los riesgos se vuelve entonces un proceso

social complejo en el cual intervienen las empresas, los grupos de interés, los ciudadanos, los científicos, todos defendiendo sus propios intereses.

La segunda modernización es una *modernidad reflexiva*. Ya que la sociedad del riesgo produce sus propias situaciones de peligro, "se encuentra confrontada consigo misma en relación a los riesgos" (*ibid*.: 237). Ellos provienen de "la capacidad adquirida históricamente por los hombres de autotransformar, de autoconfigurar y de autodestruir las condiciones de reproducción de toda la vida sobre la tierra". Por lo tanto, las amenazas ya no residen "en la ignorancia, sino en el saber, ni en un dominio de la naturaleza deficiente, sino en el perfeccionado" (*ibidem*). A estas nuevas condiciones responde el nuevo lugar otorgado a la ciencia, la cual se convierte simultáneamente en la causa de los riesgos, el instrumento de su definición y la fuente de su solución. Su papel en la sociedad ha sido desplazado por varios factores: la competitividad entre ciencias y los debates entre expertos le quitan la posibilidad de tener la "última palabra": la ciencia ya no convence por sí sola y se mueve entre los intereses de todos los actores sociales; es cada vez más necesaria y menos suficiente; ella misma se vuelve objeto de ciencia y de reflexión: la ciencia de hoy es reflexiva. Así pues, la "segunda modernidad" es una "modernidad reflexiva" porque, por primera vez, la sociedad se encuentra confrontada consigo misma en la producción y la resolución de los riesgos.

Al término de este recorrido por las teorías filosóficas y socioantropológicas de la adversidad —captada a partir de los términos *mal*, *peligro* y *riesgo*—, tenemos a nuestro alcance varias herramientas de análisis. En primer lugar, los filósofos coinciden con los socioantropólogos citados sobre el hecho de que el mal, así como el riesgo, es una construcción sociohistórica. Si bien Neiman capta la evolución de las concepciones del mal a lo largo de la historia, Douglas y Wildavsky consideran, además, las maneras sociales de contrarrestar el peligro y el riesgo, mientras que Beck pone a la luz el complejo funcionamiento de la sociedad del riesgo. De esa manera, estamos en condiciones de estudiar *el mal, sus concepciones y tratamiento social*.

Contenido de la obra

Elizabeth Araiza inicia esta obra colectiva con una reflexión titulada "¿Hacer y padecer el mal o la negatividad social? El diablo está en los pequeños detalles", sobre la manera de usar los términos "mal" y "diablo" en el México de hoy. Su análisis se desarrolla a partir de cuatro casos: el primero es el discurso del papa Francisco sobre la violencia del narcotráfico en México, el segundo es el "efecto Lucifer", es decir, las micromaldades de las cuales muchos de nosotros somos capaces en la vida cotidiana, el tercero es la escenificación de la violencia del narcotráfico en el arte y el cuarto describe la actuación de los diablos en las pastorelas purépechas de Michoacán. Por tanto, presenta dos discursos sobre la maldad, uno religioso (el papa) y otro científico (el efecto Lucifer) y dos maneras de escenificar la violencia (una en el arte teatral y otro en las representaciones rituales indígenas). La autora reivindica el uso de la palabra "mal" y de la figura del diablo, argumentando que se secularizaron y sirven hoy para hablar del mal y hacerlo experimentar.

En su texto "El ciclo: un medio ritual mexica de eliminación del mal", Danièle Dehouve se pregunta cuáles eran los medios rituales de lucha contra el mal entre los mexicas. Muestra que el pensamiento cíclico, que ha sido presentado como la manera específica que tenía este pueblo prehispánico de medir el paso del tiempo, le proporcionaba también un medio simbólico eficaz de lucha contra la adversidad. En efecto, las ceremonias de transición del ciclo anterior al siguiente empezaban por el apagamiento de un fuego considerado como contaminado y peligroso, y el encendido de un fuego nuevo y puro. De esa manera el pensamiento cíclico constituía, a la vez que una manera de medir el tiempo, un medio de purificación constantemente reiterado.

Arturo Gutiérrez del Ángel titula su contribución "Peligro, mal y fertilidad en las cosmogonías y ritualidad de las culturas del norte mexicano". Considerando que algunos grupos del occidente de México (cora-huicholes) y del suroeste de Estados Unidos (zuñis y hopis) comparten el uso de plantas alucinógenas, se pregunta cuál es la relación entre el complejo mítico-ritual en el cual interviene y las concepciones nativas del mal. Concluye que la *Datura* y la *Solandra* construyen un sistema de larga duración sobre un territorio amplio en

el que estas plantas, si bien se asocian con aspectos oscuros o tabúes, no son malas en sí, sino que permiten una transformación de lo peligroso en bien y fertilidad.

Mauricio Genet Guzmán Chávez, en su texto "Intersubjetividad y riesgo: una interpretación sobre el tratamiento del mal en los rituales del Santo Daime", define el concepto del mal dentro del universo simbólico y ritual del Santo Daime. La Doctrina del Santo Daime surgió en Brasil en la década de 1930 antes de diseminarse en el mundo a través de tres corrientes. El mal es concebido por los fieles como algo externo a los individuos que puede llegar a ser interno. La ayahuasca es el dispositivo que abre y sensibiliza el cuerpo. Como no existe una manera definitiva para mitigar la exposición al mal, la *praxis* daimista consiste en continuas, recurrentes y diversas formas de extirpación del mal asociadas a aberturas para canalizar los espíritus de luz. En este capítulo, se discute con varios autores la posesión-incorporación dentro de ámbitos que son muy cercanos a los casos estudiados. Asimismo, se explican conceptos como reflexividad, incorporación, seguridad ontológica, neochamanismo y dispositivo.

Olivia Kindl, en su trabajo "Figuraciones del mal en objetos milagrosos. Una mirada sobre algunos exvotos de Real de Catorce", interroga desde el ángulo de lo nefasto y del mal los retablos pintados dedicados principalmente a San Francisco de Asís en la iglesia de la Purísima Concepción de dicho pueblo minero. A partir de la exploración visual de un *corpus* temático de exvotos, observa que presentan en imágenes y en textos aspectos desafortunados de la vida humana: enfermedades, accidentes, asesinatos, entre otros. Propone, así, un aporte al análisis de los exvotos a la luz de la problemática del mal. De ahí se desprende, en el segundo apartado, una reflexión crítica sobre la noción de "milagro" y su figurabilidad. La autora se apoya en un análisis comparativo, en particular, con ejemplos encontrados en un manuscrito antiguo, *El libro de los milagros* (*circa* 1552) en el que, más que sucesos "milagrosos" en su acepción moderna (la cual remite a un asunto sobrenatural con una connotación propicia o benéfica), se plasman eventos apocalípticos en toda su dimensión funesta para la humanidad. El contraste entre visibilidad e invisibilidad del milagro le permite examinar diferentes modos de tratar el infortunio mediante el hacer artístico y ritual. En este

proceso, llama la atención que la fatalidad encuentre su contrapeso en la acción votiva de estos retablos mexicanos, resaltando su dimensión terapéutica y el papel del pintor de exvotos como un "hacedor de milagros".

Minerva López Millán se pregunta cuál es la concepción del mal en una comunidad *teenek*, en el texto "El mal 'que a todos hace iguales' en una comunidad de Tamuín, San Luis Potosí". En este capítulo se describe en qué consiste el mal y su contraparte ritual para expulsarlo, en una comunidad del municipio de Tamuín, llamada La Primavera. En su investigación, que inició en intervalos desde 2010 hasta 2018, la autora se percató de que los habitantes narran una historia de discriminación en el proceso de fundación del ejido, al establecer uniones entre un consorte *teenek* y otro no *teenek*. Dicha historia dejó una impronta de desigualdad social en su interrelación cotidiana. El hallazgo etnográfico fue que, a pesar de la diferencia socioétnica, la mayoría de los habitantes comparten el entendimiento de un mal conocido como *trazol*, cuya manifestación es corporal y su tratamiento para expulsarlo responde a una lógica cultural.

Aline Hémond interroga también la concepción del mal y los mecanismos sociales de su tratamiento, esta vez entre los nahuas del centro del estado de Guerrero, en su capítulo titulado "Crisis religioso-ambiental y lógicas de acusación públicas: un ejemplo nahua". El pueblo de Atliaca, de unos 6 000 habitantes, es acosado por las catástrofes naturales, la inseguridad y los actos delictuosos. La autora se apoya en los trabajos de Evans-Pritchard para analizar la manera en que los habitantes construyen el dispositivo explicativo de la aparición de las desgracias y organizan sus respuestas. Al reflexionar a partir de"lógicas de acusación", Aline Hémond muestra cómo se construyen los culpables por medio de la acusación pública. Los mecanismos de defensa incluyen el castigo y/o expulsión a través de la estructura de coerción formal (comisario y policías comunitarias) y mediante movimientos "espontáneos" de "justicia popular" tales como "cacería de bruja", linchamiento y matanza. El rumor público desemboca además en varios tipos de respuestas religiosas y simbólicas. En suma, la autora pone en evidencia la gran complejidad de las lógicas de acusación en un contexto marcado, por una parte, por la exacerbación de la división interna a raíz de la pluralidad política y religiosa y, por la otra, por el aumento de los peligros.

David Madrigal González utiliza a su vez la noción de lógicas de acusación, pero en un contexto muy distinto. En su estudio sobre la "Disputa político-discursiva y lógicas de acusación en la prensa escrita frente a los nuevos riesgos de la minería canadiense en San Luis Potosí", documenta la entrada de la "sociedad del riesgo" en la sociedad potosina, en particular en ocasión de la llegada de las mineras canadienses en el municipio de Cerro de San Pedro. A partir de su análisis de los discursos generados por este caso entre 1996 y el año 2000 en el diario de mayor circulación en la entidad, pone en evidencia la aparición de una competencia discursiva entre las lógicas de la empresa minera, las del Estado y las de la resistencia. La discusión conflictiva entre varios sectores de la población —grupos ciudadanos, empresas, administración y política—, cada uno defendiendo sus propios intereses a través de los medios de difusión, gira en torno a lo que se puede considerar como una amenaza. Finalmente, el autor concluye que su estudio evidencia el desarrollo de un proceso lento a lo largo del cual parece estar sucediendo una paulatina superación de la aceptación histórica de los costos y consecuencias de la actividad productiva minera en San Luis Potosí.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel (2011). *La dimension más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al* kieri *de los huicholes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Arendt, Hannah (1994 [1963]). *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, Nueva York, Penguin Books.

Beck, Ulrich (2006 [1998]). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona/ Buenos Aires/ México, Paidós Básica/ Siglo XXI Editores [Traducción de *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986].

Broda, Johanna (2001). "Introducción", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-

Jorge (coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, pp. 15-45.

Camus, Dominique (2005). *Enquêtes sur les Hommes du Don, II. L'Affrontement des forces*, París, Dervy.

Dehouve, Danièle (2016). *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Dobler, Gregor (2015). "Fatal Words: Restudying Jeanne Favret-Saada", *Anthropology of this Century*, 13. http://aotcpress.com/articles/fatal-words-restudying-jeanne-favretsaada/.

Douglas, Mary (1963). *The Lele of the Kasai*, Londres, The Oxford University Press.

Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger: A Comparative Study of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge [Traducción al francés. 1971. *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, París, Maspero. Traducción al español. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores].

Douglas, Mary (2002). "New Preface", en Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Londres/ Nueva York, Routledge.

Douglas, Mary y Aaron Wildavsky (1983). *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, Los Ángeles/ Londres, University of California Press.

Dupuy, Jean-Pierre (2005). *Petite métaphysique des tsunamis*, París, Seuil.

Evans-Pritchard, Edward E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azandes*, Oxford, The Clarendon Press.

Evans-Pritchard, Edward E. (1956). *Nuer Religion*, Oxford, The Clarendon Press.

Favret-Saada, Jeanne (1977). *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, París, Éditions Gallimard.

Figuerola Pujol, Helios (2017). "De los secretos y escondites del hombre y de algunos de sus rituales entre los tzeltales de San Juan Evangelista Cancuc, Chiapas", en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Instituto de Investigaciones Estéti-

cas, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 511-536.

Figuerola Pujol, Helios y Helios Figuerola García *(*2010). *Rituales de vida y de muerte,* cnrs-Images, cemca, erea (película, 51').

Furst, Peter T. (1997). "The 'Half-Bad' Kauyumári: Trickster-Culture Hero of the Huichols", *Journal of Latin American Lore*, 20, 1: 97-124.

Galinier, Jacques (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1710). *Essais de théodicée concernant la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Ámsterdam, I. Troyel.

Meschonnic, Henri (2005). "Pour en finir avec le mot 'Shoah'", *Le Monde*, 19 de febrero.

Muchembled, Robert (2000). *Une histoire du diable. xii*[e]*-xx*[e] *siècle*, París, Seuil.

Neiman, Susan (2002). *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton-Oxford, Oxford University.

Rousseau, Jean-Jacques (1959 [1756]). "Lettre à Monsieur de Voltaire", en Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, París, Gallimard, vol. IV, pp. 1061-1062.

Tarot, Camille (2008). *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, París, Éditions La Découverte.

Voltaire (2003 [1756]). "Poèmes sur le Désastre de Lisbonne", en Voltaire, *Candide*, París, lgf – Le Livre de Poche.

¿HACER Y PADECER EL MAL O LA NEGATIVIDAD SOCIAL? EL DIABLO ESTÁ EN LOS PEQUEÑOS DETALLES

Elizabeth Araiza Hernández

Todo sucede como si fueran las mismas fuerzas demoniacas las que a la vez engendran el hacer el mal y el padecer el mal, como si el mal fuera un misterio.
Paul Ricœur, *El escándalo del mal* (1991)

El recurso al diablo

En el presente escrito,[1] de carácter exploratorio, intento una aproximación a la cuestión del mal y de cómo se relaciona con la negatividad social. A la vez mi propósito es expresar una inquietud personal ante las micromaldades que cualquiera de nosotros puede cometer en la vida cotidiana. Para ello considero pertinente centrar la atención en aquellos discursos y prácticas que, cada vez más frecuentes, recurren al diablo ya sea para explicar o dar sentido a las situaciones de violencia, sufrimiento e inseguridad que se vive en México actualmente, o para describir el mal —humillaciones, maltratos, sufrimientos— que ciertas personas hacen y otras padecen. O bien, ya no tanto para explicar o dar sentido a este tipo de mal y/o al mal provocado por el narcotráfico, sino para combatirlo, más que dar una respuesta al porqué existe. Al tomar como base de reflexión dos casos de discursos (de corte religioso o científico) y dos de prácticas escénicas (arte y ritual) que se pueden considerar como ejemplares del recurso al diablo, se trata de interrogar la lógica que los rige. ¿Qué nos dice de una sociedad —la mexicana— el hecho de que la cuestión del mal —o de la negatividad social— sea tratada en términos

[1] Agradezco a Zenia Yébenes, Olivia Kindl y Danièle Dehouve, por su voluntad de enriquecer este texto con valiosos comentarios y sugerencias; agradezco también la lectura crítica de los dictaminadores anónimos.

de lo diabólico o lo demoniaco, en ámbitos tan distintos como el de la religión, la ciencia, el arte y el ritual, y que cada uno de éstos aborden aspectos diferentes de dicha cuestión, tanto en contextos urbanos como en rurales e indígenas? Estos cuatro casos han de considerarse como figuras, es decir, susceptibles de elevarse al rango de casos ejemplares de un fenómeno generalizado: recurrir al diablo cuando se está ante el mal o la negatividad social.

La primera figura es la del diablo en el discurso del papa Francisco sobre la violencia del narcotráfico en México y el de las personas que lo interpelan en las redes sociales. La segunda es el "efecto Lucifer" en el que, según ciertas perspectivas y prácticas científicas, todos podemos incurrir. La tercera concierne a la escenificación de la violencia, a la estética de la narcoviolencia o el arte extremo que en numerosas expresiones recurre también a lo diabólico, lo demoniaco. Por último, se interroga a la figura del diablo en algunos rituales indígenas, en particular en las pastorelas que se realizan en los poblados purépechas de Michoacán. El análisis de las dos primeras se basa en la revisión de discursos plasmados en periódicos y las discusiones que éstos generaron en las redes sociales; el de la tercera combina observación directa y fuentes de segunda mano (periódicos, libros e internet) y el de la cuarta se basa principalmente en la observación directa y lectura de libretos de pastorela.

Al considerar estas cuatro figuras, la pregunta que surge de inmediato es ¿ante qué tipo de fenómeno nos encontramos y cuáles serían las categorías de pensamiento y los enfoques teóricos más aptos para analizarlo y comprenderlo? Dicho de otro modo, si queremos entender la lógica que rige a los discursos y las prácticas que asocian la violencia imperante con el diablo, necesitamos tener herramientas analíticas sólidas. Precisamente uno de los objetivos de las coordinadoras del presente volumen ha sido motivar una reflexión sobre la pertinencia de distinguir entre mal, negatividad social y riesgo. Danièle Dehouve (2016) se interroga acerca de cuál sería el término más neutral o menos connotado, el más general para designar lo que en cada sociedad se percibe y se identifica como "lo no deseable", aquello que se aproxima a nuestras nociones de "lo negativo", "lo nefasto", o "la negatividad" y que por eso es digno de ser eliminado o expulsado. Al respecto Dehouve sostiene que estas últimas serían las palabras más convenientes ya que, si recurri-

mos a la palabra "mal", corremos el riesgo de que algunos piensen que nos estamos refiriendo a un concepto católico y a sus valores subyacentes: el pecado, su castigo y el diablo, lo que sería muy reductor (Dehouve, 2016: 8). Pero, en lo que respecta a las cuatro figuras en cuestión, sí que se justifica retomar el concepto de mal, no solamente debido a que invocan al diablo deslizando concepciones católicas de pecado y de castigo, sino porque lo que más revelan es una necesidad de repensar un concepto no religioso o secular del mal.

Los esfuerzos de varios autores (véase notablemente Neiman, 2012 y Foessel, 2011) se han encaminado en esta dirección que fue señalada y desarrollada mejor que nadie por Paul Ricœur (1991, 1994). Este autor dedicó varios de sus escritos al tema que no dejó de inquietarle durante su trayectoria académica y buscó inscribirlo en un prometedor campo disciplinario entre antropología y filosofía. Así por ejemplo, en "El escándalo del mal" (1991), observa que hay tendencia dominante en los estudios sobre el mal, que consiste en hablar de mal general cuando en realidad se refieren casi exclusivamente al mal moral. Éste tiene que ver con la idea de pecado y es del que más se ha hablado, el que más se ha estudiado. Sin embargo, tal como demuestra en ese artículo, el mal "no se deja encerrar en el mal moral" (Ricœur, 1991: 191). Es por eso que hace un llamado a luchar "contra la tendencia a colocar en una misma rúbrica 'mal moral' y 'mal físico', sin perjuicio de reflexionar ulteriormente sobre las fuerzas que impulsan siempre a reconstituir esa nebulosa del mal" (*ibid.*). Me parece que el "mal moral" en la concepción de este autor se relaciona estrechamente con el concepto de "negatividad social" que propone Dehouve (2016), partiendo de las premisas de la lógica de acusación (*blaming*) desarrolladas por Douglas (1973: 129-154). En el mal moral lo que sucede es lo siguiente: "Primero, un agente susceptible de ser tenido por responsable: es el elemento de imputación; luego una violación de un código aceptado por la comunidad: es el elemento de acusación; y, por fin, la aplicación de una censura; es el elemento de castigo, que —no lo olvidemos— consiste ya en hacer sufrir" (Ricœur, 1991: 192). En cambio, en el mal físico, sostiene, "las condiciones son otras. Frente a la imputación, el padecer; frente a la acusación y al acusador, la víctima y su verdugo; frente a la censura, el castigo, la queja y el lamento (*ibid.*)". De ahí que todo es-

tudio sobre el mal tenga que considerar "estas dos formas del mal que están estrechamente mezcladas": hacer el mal y padecer el mal; obrar mal y sufrir, puesto que "todo mal cometido por uno […] es padecido por otro" (Ricœur, 1994: 129). Esto se debe a que sólo estableciendo esta distinción entre dos experiencias del mal podemos reconstituir la unidad del mal, ese mal "que constituye verdaderamente un escándalo para el pensamiento y un desafío para la fe" (Ricœur, 1991: 191).

Cabe entonces cuestionar nuestras cuatro figuras siguiendo como coordenadas estas consideraciones de Ricœur, así como la red conceptual (retribución, mito, sabiduría personal) y un concepto que puede resultar de pronto sorprendente: "el mal es lo que es y no debía ser, pero de lo que no podemos decir por qué es. Es el no deber ser" (1991: 196). Así, no resultará aventurado poner en relación estos cuatro casos provenientes de contextos tan distintos —si bien cada uno de ellos prefigura aspectos del mal moral y del mal físico— pero que, como se tratará de demostrar, revelan ciertas similitudes que resultan significativas para nutrir la reflexión antropológica y sociológica sobre este tema.

La violencia en México: un castigo del diablo

La violencia del narcotráfico y los conflictos que padece México son un castigo del diablo. Es ésta una afirmación que hizo nada menos que el máximo representante de la Iglesia católica, el papa Francisco, en una entrevista televisiva difundida el 12 de marzo de 2015 y registrada un día después en la revista *Proceso* y en numerosos periódicos.[2] Los televidentes escucharon bien, el papa Francisco dijo: "Yo creo que el diablo le pasó la boleta histórica a México". Mientras que en la nota de *Proceso* se consigna que el papa agregó además que "México, azotado por la violencia del narcotráfico, es un país que ha engendrado mártires y 'el diablo lo castiga con mucha bronca'". De lo anterior se entiende que

[2] Véase tan sólo: *La Jornada* (http://jornadabc.mx/tijuana/13-03-2015/violencia-en-mexico-es-un-asunto-del-diablo-papa-francisco); *El Universal* (http:// eluniversal.com.mx/el-mundo/2015/violencia-en-mexico-es-un-castigo-del-diablo-papa-1084323.html); *El Economista* (http://eleconomista.com.mx/sociedad/2015/03/13/ violencia-mexico-castigo-diablo-papa-francisco).

"los focos de conflicto grave que han aparecido a lo largo de la historia" son provocados por el diablo. Por tanto, la culpa de todo esto "no debe atribuirse al gobierno". Ésta sería, según el papa, la respuesta más superficial. Mientras que imputar la culpa al diablo sería, al parecer, la respuesta más profunda y acertada.

Las declaraciones del papa Francisco, consignadas en numerosos diarios y difundidas ampliamente en las redes sociales, motivaron la elaboración de alrededor de 646 —o quizá miles, pues se siguen sumando[3]— comentarios que resultan tanto o más sorprendentes aún que aquellas. Consideremos tan sólo una muestra aleatoria de estos comentarios. Es interesante observar que si bien algunos cibernautas se mostraron sorprendidos de que el papa crea todavía en la existencia del diablo[4] y atribuya a éste los males que padece México, no obstante la gran mayoría adhirieron a dichas afirmaciones para especular acerca de quién, en tales circunstancias, sería el diablo. Algunos avanzaron que en realidad el diablo a quien castiga es al gobierno de México[5] o bien es el gobierno, e incluso el presidente en turno, el diablo mismo; otros más señalaron que si de diablo se trata, debe encontrarse en el propio

[3] En septiembre de 2017, a raíz del sismo que sacudió a la Ciudad de México y otros estados del país, se volvió a desatar la polémica sobre las declaraciones que hizo el papa en 2015: miles de cibernautas y medios de difusión aludieron entonces a una "demoniaca profecía" que acaso se estaba cumpliendo con este sismo.

[4] En lo que sigue transcribo los comentarios tal como fueron publicados en las redes sociales, sin cambiar ortografía, puntuación o estilo: "De cuál fumo este guey!!! El diablo no es mas que una invención del ser humano para justificar su propia maldad (Mono sapiens, 45 me gusta)"; "por favor que no diga pendejadas el papa, que tiene que ver el diablo con un pueblo sumiso y dejado a lo que los gobernantes quieran hacer del país (Sivina Rubirosa, 7 me gusta)"; "¿Qué mal ha hecho México el pueblo para que diga que el Diablo le está pasando la factura de deudas a México y todavía dice que el gobierno no tiene la culpa de nada? Esto solo se lo tragan los ignorantes y la gente Fanático religiosa. El unico mal de México es que tiene un pueblo credulo y noble. Cree en religiones y politicas impuestas por ptras naciones" (Peter Morales, 6 me gusta); "Diablo", en pleno siglo XXI?: http://proceso.com.mx/?p=398326

[5] "El Diablo le paso la boleta histórica a Los Pinos (Jorge Madero, con 10 me gusta)"; "A cuanta gente le caló la verdad que dijo el papa, el diablo es irreal, no existe, pero se entiende x chamuco todo lo malo, y luego entonces, todo lo malo, podrido esta metido en méxico, con los gobernantes. Dejen de pudrirse en novelas y deportes, cuando haya elecciones, ponganse chingones y no voten a lo pendejo, x el pendejo, guapo o que les atasca despensas o 500 pesos en monedero electrónico (Jesús Acosta, 35 me gusta); "El diablo tiene nombre, solo recordemos que perro no come (político) perro (Daniel Palma, 16 me gusta)"; "peña nieto es el nombre del diablo (Margarita Melchor, 9 me gusta)": http://proceso.com.mx/?p=398326

Vaticano, o sea el papa sería el diablo,[6] puesto que los males de México comenzaron en el momento en que en él se introdujo la religión católica. Es decir que la gran mayoría no pusieron entre dicho la existencia del diablo, ni que sea éste el causante de dichos males.[7]

Al cuestionar esta primera figura a la luz de la relación entre negatividad social (mal moral) y mal, destaca lo siguiente: primero, el tema se torna de interés general, no es un par de personas o ciertos sectores sociales, sino que es una concurrencia la que expresa o publica libremente sus opiniones al respecto, situándose en el campo de lo público, dando forma a lo que Habermas (1973) denominó "la esfera pública" y "la opinión pública".[8] Los medios que utiliza esta concurrencia para transmitir sus opiniones son, además de los periódicos y revistas, la

[6] "mexicanos contra mexicanos, eso es lo que ellos quieren.....el papa, pfff por favor................que se valla a repartir dinero a africa alla hace falta el unico para castigar aqui y en el universo es dios..........el diablo castiga a mexico, habla como si fuera su jefe jajajajajaja (Jeremy Irons, 2 me gusta); "Ahora si me cae gordo..pinche anticristo...Como se atreve a hablar de la virgen de Guadalupe. Que vuelva al seminario ..o se valla al psiquiatico.. pinche argentino de mierda (Margarita Claudia Arias Huerta (2 me gusta); "El Papa en verdad es el anticristo cuenta el número de la bestia 666 VICARIVS FILII DEI cada letra tiene un valor son números Romanos (Amelia Valdes, un me gusta)": http://proceso.com.mx/?p=398326

[7] "Yo mas bien creo que el papa nos esta llamando a sacudirnos el diablo de encima; siendo el diablo el mal gobierno.Y puesto que Mexico es tierra de caudillos y martires, pues la pregunta biene; y donde estan los caudillos Mexicanos? (Andres Castaneda, 11 me gusta)"; "comentario tan estupido de este cura pedorro. en esa tesitura todos los politicos corruptos y bandidos que han establecido un maridaje perverso son el crimen organizado son exonerados de facto!!!! pobre chamuco, por mas noble le cargo todos los puntos. es increible esta leccion de teologia para region 4. (Bardomiano, Nemomeimpune, 4 me gusta)"; "Además un dicho dice: Mas sabe el diablo por viejo que por diablo, y Peña Nieto que tiene de sabio? Comprobado esta que es un GRAN PENDEJO...o no? (Andrs Slch, 4 me gusta)";" Él papa se Refirio Al Presidente de Mexico él es el biablo (Salgado Philip,11 me gusta)": http://proceso.com.mx/?p=398326

[8] "En la esfera de lo público entendemos en principio un campo de nuestra vida social, en el que se puede formar algo así como opinión pública. Todos los ciudadanos tienen —en lo fundamental— libre acceso a él. Una parte de la esfera de lo público se constituye en cada discusión de particularidades que se reúnen en público. En este caso, ellos no se relacionan ni como hombres de negocios o en el ejercicio de sus profesiones, cuyos asuntos particulares les motivarían a hacerlo, ni como compañeros con obligaciones estatutarias de obediencia, con disposiciones legales de la burocracia estatal. Como concurrencia, los ciudadanos se relacionan voluntariamente con la garantía de que pueden unirse para expresar y publicar libremente opiniones, que tengan que ver con asuntos relativos al interés general. En el marco de una gran concurrencia, esta comunicación necesita de determinados medios de transmisión y de influencia; tales medios de la esfera de lo público son hoy: periódicos y revistas, radio y televisión" (Habermas, 1973).

radio y la televisión ya señalados por este autor, las redes sociales. Segundo, esta figura no está aislada; ni el papa ni aquellos que le contestan hablan por sí mismos, las palabras que utilizan no son azarosas, se inscriben en un universo categorial bíblico, que se caracteriza, según la célebre expresión de Ricœur (1991: 196), por su "estructura bipolar". La Biblia, señala este autor, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, no cesa de oponer figuras positivas a figuras negativas. Y justo en el polo negativo se sitúan figuras tales como el caos, la serpiente, la cruz de Cristo y "las figuras demoniacas de la historia" (*ibid.*). Esta "bipolaridad figurativa" (*ibid.*) es el fundamento mismo del discurso bíblico, pero no solamente se expresa en él, sino en una variedad de ámbitos, como el de la literatura, por ejemplo, al cual nuestro autor hace referencia de manera concreta. En este presupuesto descansan las declaraciones del papa y, como se podrá apreciar, los cibernautas no escapan de él, pues algunos lo asumen de manera explícita: los narcos son el diablo. Otros lo hacen de manera implícita poniendo en marcha un dispositivo que combina los dos procesos freudianos: el de la condensación —reunir y concentrar varios elementos o varias representaciones en uno solo— y el del desplazamiento —un elemento o una representación se coloca en lugar de otra, una sustituye a la otra (Freud, 1981 [1900])—. Condensación, pues el diablo concentra todos los males: el narcotráfico, el mal gobierno; desplazamiento del universo categorial teológico a otro, por así decir, "secular":[9] los sistemas económicos, políticos, sociales, culturales, educativos a los que se atribuyen los males que padecen los mexicanos. En el lugar de la figura demoniaca del papa se coloca otra, la del mal gobierno y el entonces presidente de México, el "diabólico"

[9] Zenia Yébenes se ha encargado de cuestionar la tesis según la cual la secularización es un proceso que genera una crisis de credibilidad en la religión que conlleva a un declive de ésta. Desde tal lógica de razonamiento, en la medida en que en el mundo contemporáneo predomina lo "secular" como ideal normativo ("la confianza creciente en la separación Iglesia-Estado, el confinamiento de la creencia religiosa al ámbito privado, [que se considera] fortalecen las capacidades de los ciudadanos para vivir de manera más racional y para gozar de mayor autonomía") la religión tendería a desaparecer. Sin embargo, como demuestra esta autora, la importancia de la religión no solamente no ha desaparecido, sino que "parece incluso que podemos hablar de un *revival* de lo religioso", lo cual indica la necesidad de replantear esta distinción y reparar en "la relación compleja que existe entre términos comúnmente aceptados como 'secular', 'religión' o 'esfera pública'" (Yébenes, 2012: 165-183).

sistema de injusticia y desigualdad económica y social. Como señala uno de estos comentaristas, para contrarrestar el supuesto "castigo" del diablo, se requeriría que los mexicanos se pongan "chingones", es decir que: "Dejen de pudrirse en novelas y deportes, cuando haya elecciones, ponganse [*sic*] chingones y no voten a lo pendejo, x el pendejo, guapo o que les atasca despensas o 500 pesos en monedero electrónico (Jesús Acosta, vease nota 5.)".

Todo parece indicar que tanto las declaraciones del papa como las de los cibernautas que le contestan buscan explicar el mal que padece México y que, por ello, la respuesta que encuentran parte de preguntas que giran en torno al ¿porqué?: ¿Por qué hay tanto mal en México? ¿Cuál es el origen del mal que padecen los mexicanos? ¿Por qué a nosotros? Al respecto, Ricœur sostiene que solamente el mito —o la ciencia, tal como veremos en el siguiente apartado— daría una respuesta a la pregunta sobre el porqué, remitiéndose a los orígenes del mal, ya que es propio del mito dar respuesta al origen de todo. Aunque el discurso bíblico versa sobre los orígenes (el caos, el mal en la serpiente que incita a Adán y a Eva al pecado) no es propiamente un mito. En la Biblia, sostiene nuestro autor, el mal es algo que está ya ahí, el caos mismo era un luchar en contra de un mal que estaba antes ahí. Por tanto, es un discurso que ha renunciado a dar explicaciones y se esfuerza por "mantener el mal en la dimensión práctica" (*ibid.*). El mal es aquello en contra de lo que se tiene que luchar más que decir qué es. Entonces esta figura del papa y de los que le contestan habla por igual de algo que se quiere hacer, remite a una dimensión performativa. La mayoría de los cibernautas parecen investidos de la "sabiduría personal", a la que refiere Ricœur, que empuja a luchar en contra del mito (pues implica mantener la mirada hacia atrás, mientras que para luchar contra el mal se tiene que ver hacia adelante, hacia el futuro) y en contra de la idea de retribución que dicta "si padecéis es porque habéis pecado" (mientras que, como en el *Libro de Job*, el mal padecido puede ser injusto). Por lo que, para ellos, luchar contra el mal, que asocian al diablo, implica abatir la ignorancia, dejar de ser un pueblo sumiso, dejar de adoptar las políticas impuestas por otras naciones; combatir la enajenación que imponen las telenovelas y el futbol y en suma derrocar al mal gobierno, que ha establecido un "maridaje perverso" con el narcotráfico; además de luchar contra la

corrupción, la violencia y la impunidad. En cambio, si bien en contra del mito, las declaraciones del papa parecen fundamentarse todavía en la idea de retribución: si los mexicanos padecen tanto sufrimiento es porque han pecado, han hecho algún mal; dijo también que el mal no debe atribuirse a un determinado grupo o sector social, eso sería muy simple. No obstante, al igual que los cibernautas en cuestión, mantiene el mal en la dimensión de la práctica y su discurso apunta a hacer algo como mantener la fe en Dios, hacer penitencia, lavarse de pecado. Para los representantes de la Iglesia católica que están bajo la tutela del papa, hacer algo contra este tipo de mal, la violencia del narcotráfico, significa expulsar al demonio que habita en el cuerpo de la persona que comete tales maldades. Es decir, en lugar de reforzar la "sabiduría personal", a la que alude Ricœur, fundamentada en el "a pesar de", más bien de lo que se trata es de realizar exorcismos. Justamente, según mencionan algunas fuentes, en los últimos años se manifiesta en México un aumento creciente —"como nunca antes"— de solicitudes para realizar rituales de exorcismo. Respondiendo a ello, la Iglesia católica —el episcopado notablemente— ha aumentado cursos y seminarios para el entrenamiento de exorcistas. Así por ejemplo, Vladimir Hernández, enviado especial de la BBC de Londres, elaboró un interesante reportaje basado en entrevistas con varios exorcistas y otros tantos clérigos quienes aseguraron que "para muchos dentro de la Iglesia católica, el país está bajo ataque de Satanás, el demonio, El Maligno o simplemente el diablo.[10] Y esto, dicen, se evidencia principalmente en los más de 70 000 muertos que ha dejado la violencia relacionada al narcotráfico. [...] Pero no se trata únicamente de una asombrosa cifra de muertos más propia de un con-

[10] El periodista menciona concretamente el caso del padre Ernesto Caro, quien profesa en Monterrey, destacando que "este sacerdote y veterano exorcista es uno de los que con exorcismos y liberaciones está haciéndole frente al crimen organizado. Hay un caso reciente, que atendió en prisión, de un miembro de los carteles de la droga que era seguidor de la Santa Muerte. Ante el acercamiento del padre, el hombre empezó a manifestar todo tipo de expresiones de odio y rechazo, por lo que se procedió a hacerle un exorcismo, en el que confesó —según el padre— hechos difíciles de olvidar". "Él estaba encargado de cortar en pedazos a las víctimas. Lo hacía mientras aún estaban vivas. Y decía que disfrutaba verlos llorar. Ellos le decían '¡No lo hagas, no lo hagas!' y él simplemente se reía y 'chop, chop' (hace gesto de alguien cortando algo en el aire). A otros los quemaba. También vivos". http://bbc.co.uk/mundo/noticias/2013/11/131122_mexico_exorcismo_iglesia_narco_vh

flicto bélico. Para los clérigos, el demonio se expresa en lo cruda y sádica que ha sido la violencia".[11]

Saltar del bien al mal o el "efecto Lucifer"

En el momento de redactar el presente trabajo fueron difundidas con fuerza también en las redes sociales otras discusiones. Éstas se anudaron en torno del accidente aéreo provocado, al parecer deliberadamente, por el copiloto alemán Andreas Lubitz, en el que murieron 145 personas. Lo primero que llama la atención en este caso, es que ante lo incomprensible e inexplicable que resulta el acto terrible cometido por este copiloto, nuevamente se recurriera —como en el discurso del papa— a la figura del diablo o a uno de sus avatares, Lucifer. En efecto, en un artículo publicado en el periódico *El País*[12] se menciona este lamentable accidente y el periodista no duda en calificar de "Lucifer" a Lubitz, el copiloto, y en ponerlo en relación con una serie de casos sucedidos en distintos y muy distanciados lugares del mundo en un lapso de tres meses en 2015. El primero, en Thrissur, Kerala, sudoeste de India: un hombre de negocios de 38 años de edad golpea brutalmente y luego atropella de manera intencional —con un Hummer suv, uno de los 18 coches de lujo que en ese momento conducía— a un hombre que se desempeñaba como guardián del fastuoso condominio residencial donde se encuentra su casa. Todo esto en razón de que llevaba ya un par de minutos esperando a que el guardián le abriera la puerta. Dos semanas después el guardián murió y el magnate se encuentra en prisión. El segundo: la vicepresidenta de Korean Air, que es también hija del presidente de la misma compañía, impidió que despegara el Jumbo en el que ella misma iba a volar de Nueva York a Seúl. Haciendo caso omiso de las normas de seguridad aérea, obligó al capitán a detener el avión, a que regresara sobre la pista de despegue y a que desembarcara a una de las sobrecargos. Todo esto debido a que la vicepresidenta había descubierto que "le habían servido unos frutos secos dentro de su estuche en

[11] http://bbc.co.uk/mundo/noticias/2013/11/131122_mexico_exorcismo_iglesia_narco_vh
[12] http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/04/03/catalunya/1428089105_290518.html

lugar de depositarlos directamente sobre un plato", razón por la cual humilló, insultó y exigió a la sobrecargo que sirvió de esta manera, que se pusiera de rodillas. El tercero, en Hong Kong: una mujer de 44 años fue condenada a seis años de prisión por haber propinado palizas y maltratos durante seis meses a su empleada doméstica, una muchacha indonesia de 23 años. La señora no solamente no le pagaba, sino que la mantenía en una situación infame prohibiéndole usar el baño más de dos veces al día e imponiéndole una dieta que se componía de pan, arroz y medio litro de agua; la muchacha terminó por tomar una ración de la comida de la familia y por esta razón la señora le dio tremenda golpiza. Esta señora —continúa interpretando nuestro periodista—, al igual que la vicepresidenta de Korean Air y el magnate de Kerala, se sintió, al parecer, "invadida por un sentimiento de absoluto poder", como para propinar una brutal golpiza a su empleada doméstica y romperle varios dientes. Este mismo sentimiento de abuso de poder invadió a dos jóvenes, quienes no se conformaron con matar a un indigente a pedradas y a palos, "por diversión", sino que se dedicaron a presumir por el pueblo que lo habían "reventado". Y en efecto, "Le rompieron tres dientes, le fracturaron seis costillas, le provocaron una herida en el abdomen por la que perdió un litro de sangre". Hace unos días, estos jóvenes fueron juzgados culpables de asesinato por la audiencia de Sevilla.

México no está exento de efectos Lucifer, todo lo contrario. Cada vez son más frecuentes las situaciones de este tipo que causan escándalo movilizando la opinión de miles de cibernautas. A quien comete tales abusos, humillaciones, maltratos hacia otra u otras personas, se le ha dado en llamar *Lady* o *Lord* (o *Gentleman*) agregándose el nombre de la maldad cometida. Se ha convertido en un *boom* que al parecer comenzó con el multicitado caso de "*Lady* chiles", una señora que acusa a su empleada doméstica de cometer robo y de mentir. Según esto, la patrona le había dado uno de dos chiles en nogada que le sobraban, el otro lo ofrecería a una amiga; la empleada le dijo que había comido los dos. Al sospechar que estaba mintiendo decidió filmar el acto donde le pide que muestre una a una las cosas que llevaba en su bolsa, donde finalmente aparece el recipiente con los dos chiles. Luego subió el

video a *Facebook*. El escándalo estalló en contra de la patrona",[13] por la humillación que infligió a su empelada y por poner a su video un título que despejaba toda duda sobre su intención: "más conozco a la gente, más quiero a mi perro". Le han seguido incontables casos de abuso de poder bautizados de la misma manera: "*Lady* Profeco" es la hija de un funcionario a quien no le quisieron dar la mesa y el lugar que ella quería en un renombrado restaurante de la Ciudad de México; después de insultar a los empleados, mandó llamar a tres inspectores de dicha institución, aprovechando las influencias de su padre, quienes llegaron en tres horas y clausuraron el lugar. No puedo continuar mencionando cada uno de los casos de una lista a estas alturas inabarcable; baste decir que adquieren proporciones similares a las que describe Walter Oppenheimer, el periodista de *El País*. Por cierto que no se limita a describir sino que avanza posibles explicaciones a partir de preguntas tales como: "¿qué nos impulsa a cometer todos estos actos de violencia, tan distintos entre sí pero con un denominador común: una persona aparentemente normal que se siente fuerte y ataca sin apenas motivo a otra que le parece más débil?" Encuentra una respuesta en la tesis del psicólogo estadounidense Philip Zimbardo (2008), sintetizada en la expresión "el efecto Lucifer", esto es, "la capacidad que tiene el ser humano de comportarse de forma irracional, de pasar del bien al mal". Así, son consecuencia del efecto Lucifer los hombres que participaron

[13] Véase tan sólo: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140827_mexico_lady_chiles_internet_an El tema de los linchamientos mediáticos que han sucedido en los últimos meses ameritaría un análisis más a fondo. No es el objetivo de este trabajo, sin embargo, se puede avanzar destacando que uno de los raros artículos que escapa a este tipo de linchamientos, haciendo un llamado a reflexionar manteniendo la calma, es el que apareció en la columna "Opinión" del periódico *El Financiero*, en el que su autor, Carlos Mota, se cuestiona sobre las consecuencias éticas y morales de defender ciegamente a la empleada pese a que en efecto mintió e incurrió en robo hormiga; sostiene que entonces desde esta lógica cualquier acto de robo podría justificarse, con pretexto de que el que roba es "pobre" y tiene "hambre". Según él todo mundo creyó que el hijo de la empleada es un niño y que tiene hambre, siendo que se trata de un joven de 20 años de edad y que es cuestionable que ambos sean en verdad "pobres" y aunque lo fueran, sugiere, el hecho no se justifica: "Es curioso, porque sería equivalente a que un ejecutivo tome cuadernos, tóner, bolígrafos y papelería de la empresa a fin de entregarlos a sus hijos para el regreso a clases, ya que la empresa tiene más recursos que él de manera individual. ¿Justificable? No. Nunca" (http://www.elfinanciero.com.mx/opinion/carlos-mota/ladychiles-la-mamona-vs-la-ratera).

en la cárcel de laboratorio concebida por Zimbardo, y que asumieron el papel de guardianes terminando por aterrorizar y abusar de aquellos que asumieron el papel de reos. De igual manera son Lucifer las personas que cometieron los abusos de poder evocados en dicho artículo: el rico hombre de negocios de Kerala, la ejecutiva de Korean Air, el ama de casa de Hong Kong o los dos jóvenes de Utrera y Lubitz el piloto. Si una duda persiste, téngase en consideración lo siguiente:

> Quién sabe, quizás al copiloto Andreas Lubitz le ocurrió lo mismo. Podía haberse quitado la vida sin molestar a nadie, pero tenía el inmenso poder de estrellar el avión de Germanwings contra los Alpes y llevarse consigo un centenar y medio de vidas. Y lo aprovechó. La diferencia entre este Lucifer y los de Stanford [Universidad donde se llevó a cabo el experimento de cárcel de ficción] es que los pasajeros del avión no tuvieron oportunidad ni de someterse a su poder absoluto ni de rebelarse contra él[14] (Subrayado por E.A.).

Faltó a Oppenheimer señalar que lo que tienen en común todos estos casos es que se trata de actos de violencia extrema, que van de la humillación al maltrato brutal hasta provocar incluso la muerte de los más débiles; las personas que los cometen son denunciadas, juzgadas y condenadas a encarcelamiento. Son casos que se registran y ocupan un lugar relevante en la prensa: "son noticia". Además, los victimarios pertenecen al nivel más alto de la jerarquía social. El sentimiento de poder absoluto se ejerce hacia quienes ocupan un nivel más bajo en la escala social: el guardia, la sobrecargo, la empleada doméstica, el indigente. Como señala uno de los 76 comentarios que se analizan en el presente trabajo, cabe preguntarse si se produciría el efecto Lucifer entre personas que pertenecen a la misma jerarquía social: entre los empleados, entre los indigentes y demás. Retomaré este punto más adelante.

Al igual que en la primera figura que evocamos, en ésta, la discusión se desarrolla en la esfera pública, las redes sociales, los periódicos, que difunden y a la vez incentivan el interés y una cierta fascinación por este tipo de mal, representado —en este caso— en las personas que se

[14] http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/04/03/catalunya/1428089105_290518.html

sienten invadidas por un poder absoluto, un extraño despotismo que les conduce a humillar, maltratar e incluso causar la muerte a otras personas. No es un par de personas o ciertos sectores sociales, sino que es una concurrencia la que expresa o publica libremente sus opiniones sobre los casos citados por el periodista, situándose así en el campo de lo público. Quienes dan forma a esta figura no son personas aisladas, sino que se inscriben en un universo categorial que cabe caracterizar como científico, el cual se interesa ante todo por dar una respuesta al mal elevado al rango de problema de estudio, que debe ser tratado mediante proyectos y dispositivos de carácter científico; así, por ejemplo, la experimentación de laboratorio en ámbitos universitarios, la observación directa y minuciosa, el análisis y planteamiento teórico que deberán conducir a resolver dicho problema. La pregunta más relevante desde esta perspectiva es acerca del porqué. Resulta bastante revelador al respecto que la obra en la que se registra el experimento psicológico de cárcel de laboratorio lleve como subtítulo *El porqué de la maldad* (Zimbardo, 2008). Retomando nuevamente las consideraciones de Ricœur, podemos entender que para este discurso el mal es una categoría no de la práctica, sino de la teoría. El planteamiento teórico es que el mal está en las personas, en su interior,[15] por tanto es un problema individual. Al focalizarse en ciertas personas, el mal se convierte en algo que es intrínseco a la psique humana ya que, como se pudo apreciar, "el efecto Lucifer", o sea el acto de "saltar del bien al mal", puede suceder a cualquiera de nosotros. No es algo que esté fuera de nosotros, en el narcotráfico, en el gobierno o en la combinación de ambos que sería el "narcogobierno", en la televisión que induce ciertas prácticas, en el Vaticano mismo, el sistema político y/o económico, sino que es una realidad ontológica que se encuentra dentro de nosotros. Desde este universo categorial o estructura de pensamiento "científico", el mal se ve como un problema individual y su tratamiento implica poner en marcha ciertos disposi-

[15] Si bien es cierto que Zimbardo explica el efecto Lucifer como una fuerza situacional que invade a las personas y las empuja a hacer maldades e incluso atrocidades como maltratar a personas más débiles hasta causarles daños físicos severos, la conclusión a la que llega es que también hay una especie de fuerza interior que hace que las personas renuncien a cometer dichas maldades. Es decir que finalmente sitúa el mal (tanto como el bien) en el interior de las personas, haciendo depender de la persona más que de la situación el cometer o no un mal.

tivos de "normalización" (Yébenes, 2014: 82). Este último se inscribe en un universo performativo, un conjunto de medidas correctivas pues quienes están mal deben recibir una atención particular que va desde la medicalización o el tratamiento psiquiátrico o psicológico, hasta la disciplina carcelaria e incluso la transformación total del cuerpo, como en el caso de los violadores, a los que se ha intentado aplicar la castración como mecanismo de "normalización". Por último, en el efecto Lucifer, el mecanismo freudiano que se pone en marcha es el de la condensación más que el del desplazamiento: en el interior de las personas que están mal se condensan los males que hay en el orden social y corresponde a cada una de estas personas "lidiar con sus propios fantasmas" o bien someterse a aquellos tratamientos de medicalización o "procesos de normalización" puestos en marcha por las instituciones del Estado (*ibid.*).

Abriendo un paréntesis: acerca de las micromaldades

Retomo ahora la cuestión sobre si se produciría un efecto Lucifer entre personas de la misma condición, social, de género o de edad. Para ello me desplazaré a otro nivel de análisis: remitiré al recuerdo que tengo de observaciones personales.[16] Así por ejemplo, en numerosas ocasiones en que, colocada en una fila de espera para ser atendida —digamos en la tiendita, la tortillería, la nevería del barrio, un barrio popular en el que vivo—, pude observar cómo una señora o un señor pasan por delante de un niño o niña, a sabiendas sin duda de que estos últimos no podrán protestar. Hace tan sólo unos días, vi cómo un señor y una adolescente que lo acompañaba se metieron en la fila donde se encontraba en primer lugar un niño de unos cinco años. El niño se puso a llorar porque justo quedaba una nieve de limón que se llevó el señor precisamente por habérsele adelantado. Yo reclamé al señor y su única respuesta fue

[16] No parece necesario aclarar que me muevo aquí en un nivel diferente de discusión, pues los casos que menciono en este apartado no son objeto de debates por parte de miles de cibernautas que los califican como un mal, no fueron expresados en una esfera pública, sino que es la autora de este artículo, en su afán de *establecer* la observación a una escala microsociológica, que los considera como micromaldades ordinarias.

"ahora sí le toca a él, pero ya no hay nieves de limón, ni modo". Podría continuar enumerando tantos actos que he podido presenciar similares a éste. Uno que me indignó profundamente es el de una señora que parecía tener como 50 años y que prácticamente sacó jaloneando de un brazo a una niña de unos diez años que se encontraba a punto de ducharse. Esto sucedió en una pequeña alberca a la que mi hija acudía para tomar clases de natación; como en ésta solamente había tres duchas, niños y adultos tenían que hacer fila. La niña había esperado su turno, estaba ya dentro de la ducha, cuando de pronto la señora se metió y la sacó. Al darse cuenta de que yo la estaba mirando, la señora dirigió unas palabras a la niña, no alcancé a escuchar, pero me quedé con la impresión de que debería ser su mamá o un familiar como para permitirse tal atrevimiento. Esta niña le comentó a mi hija, al día siguiente, que la señora no tenía relación con ella y que se había sentido mal al ser sacada de la ducha por la fuerza, y triste porque no estaba su mamá para defenderla, pues como trabaja llegaba cada día más tarde.

A estos actos de abuso entre personas de la misma clase social pero con diferencias de edad o de género, quizá pueda aplicárseles términos como micromaldad, un mal en pequeñas dosis, como especie de homeopatía, microefectos de Lucifer, ya que lamentablemente quedan en la impunidad total. En efecto, no son objeto de denuncia, ni de juicios. Acaso en ocasiones lleguen a provocar el tipo de juicios en situaciones microsociales a los que se refiere Goffman (1991: 198-205), en los que las personas son juzgadas en la situación misma, en la interacción social misma y reciben una suerte de sanción social, mediante gestos de desaprobación, por lo menos. En nuestro país, donde imperan las más grandes impunidades, debemos considerar estas microimpunidades de todos los días. O bien entonces ¿cómo podremos hacer frente a las grandes expresiones de violencia si no reaccionamos ante estas dosis homeopáticas de violencia cotidiana? ¿Cómo luchar contra la impunidad de los grandes, del gobierno, del sistema político imperante, del aparato policiaco, si no reaccionamos a las pequeñas impunidades que todos cometemos cada día? Aquí cabe hacer una aclaración: señalar la particularidad de estas formas de violencia cotidiana y considerarlas como micromales, no implica otorgarles menor importancia y por tanto establecer una distinción entre males mayores y males menores. En este

sentido coincido con Neiman cuando señala que "Dividir los males en mayores y menores, y sopesarlos, no solamente carece de sentido sino es inaceptable. Llamar a algo *mal* es decir que es imposible justificarlo, cuantificarlo. Los males no deben ser comparados, pero es posible distinguirlos" (2012: 363).

Estética de la narcoviolencia

En paralelo a las dos figuras evocadas hasta aquí, se configura otra que tiene que ver con la proliferación creciente de películas, performances, instalaciones, obras de teatro, creaciones literarias y piezas artísticas que abordan el mal asociándolo con la violencia que se vive en nuestro país, principalmente la que es provocada por el narcotráfico. Tampoco estamos aquí ante personas o grupos aislados, sino ante un movimiento social de tales proporciones que se le ha llegado a considerar como una corriente que atraviesa el conjunto de las artes y es denominado "estética de la narcoviolencia", "narcoestética" e incluso "narcocultura". De entre las numerosas piezas que se han producido en el ámbito teatral cabe mencionar tan sólo *El jinete de la divina providencia* (1984), de Óscar Liera; *El narco negocia con Dios* (1994), de Sabina Berman; *Yamaha 300* (2003) de Cutberto López; *Rompe-cabeza* (2007), de Antonio Zúñiga —cuyo título alude a las siete cabezas humanas lanzadas a una pista de baile en Uruapan en 2006—; *Malverde: Día de la Santa Cruz* (2008) y *La misa de gallo* (2009) de Alejandro Román; *Timboctou* (2012) de Alejandro Ricaño; *Contrabando. Voces de Santa Rosa* (1993) de Víctor Hugo Rascón Banda; *Kame hame ha* (2013), de Jaime Chabaud.

Esta figura, relativa al campo artístico, remite, como la primera, a una dimensión performativa, habla de algo que se quiere hacer respecto de este tipo de mal —la violencia del narcotráfico—. Más que dar una respuesta a preguntas tales como ¿por qué el mal? ¿Por qué a los mexicanos? ¿Cuál es el origen de este mal?, se trata de mostrarlo, más que enunciarlo, denunciarlo, hacer de forma que la escenificación artística resulte más nítida que cualquier explicación o discurso y que la realidad misma. Tal como se dirá respecto de *Alfombra roja*, una de las obras que mencionaré más abajo: "Su instalación [de Rosa María Robles] era más

nítida que las críticas hacia la guerra contra el crimen organizado. Una parábola de la descomposición del tejido social y del 'mal'" (Saldívar, 2014: 27).[17] Las declaraciones de los artistas mismos, acerca de lo que los motivó a crear este tipo de obras, resultan elocuentes. Téngase en cuenta tan sólo los argumentos de dos artistas plásticas que reciclan objetos de pruebas periciales, tales como ropa ensangrentada y cobijas con que se cubren los muertos victimados por el narcotráfico —para crear una larga alfombra en la instalación intitulada *Navajas* de Rosa María Robles (véase Villoro, 2008)— o bien las mantas que contuvieron narcomensajes, los fragmentos de vidrios de autos balaceados —convertidos en piedras preciosas— y las telas ensangrentadas que fueron bordadas con hilos dorados, en la instalación de Teresa Margolles, precisamente intitulada *¿De qué otra cosa podemos hablar?* La primera sostiene que ella no se planteó crear este tipo de instalaciones, sino que se le fueron presentando como una necesidad: "Mucha gente en Culiacán tenemos familiares o amigos asesinados por los narcos. Se volvió un tema cotidiano que me llegó a hartar, a asquear, hasta que empecé a crear obras […]. Busco poner el dedo en la llaga. Mi obra es de denuncia, luego viene la reflexión" (en Gámez, 2010). Un artista tamaulipeco, Ricardo Delgado Herbert, por su parte, afirmó: "Pienso que un pintor debe ser un cronista de su tiempo. No pinto narcos porque estén de moda (*ibid*.)". En este mismo sentido se han pronunciado autores y actores teatrales, por ejemplo Marco Elú, *performer* de la obra *Kame hame ha* (2013) de Jaime Chabaud, que trata de los niños sicarios y en particular de "El Ponchis" quien a sus once años de edad ya había cometido cuatro asesinatos; un caso que por cierto fue difundido primero en los periódicos y se volvió viral en las redes sociales. Más que explicar a los espectadores la razón por las cuales este niño incurrió en tal grado de violencia, degollando y luego descuartizando a sus víctimas, se trata de que los espectadores asistan a cada uno de estos asesinatos, como si fuesen testigos presenciales; tal como sostiene Elú: "El artista no debe juzgar a sus personajes, solamente debe ser testigo de esa realidad en la que viven" (en Jiménez, 2015). Así, esta figura parece regirse por aquel

[17] Véase también la magnífica reflexión de Juan Villoro (2008) sobre esta instalación: http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2008/11/29/_-01811480.htm

principio establecido ya desde la tragedia griega según el cual "lo que no puede ser pensado por la razón, debe ser representado, escenificado y experimentado [fr. *ressenti*] por el espectador" (Foessel, 2011: 9, mi traducción). Pero más que representar este tipo de mal —lo que equivaldría a explicarlo, retomaré este punto más adelante— lo que hace esta figura es mostrarlo, exhibirlo, es decir, hacer de él una presentación (un performance) con toda su brutalidad, con su lenguaje crudo, sus situaciones macabras y diabólicas, con tal de impactar de modo especial a los espectadores. De ahí la tendencia a privilegiar el género realista e incluso a explotar ciertos procedimientos estéticos que algunos investigadores definen, no sin hacer una reflexión crítica sobre sus dimensiones morales y éticas, como lo "real extremo" o "estética del *shock*" o "arte extremo" (véase Féral, 2011; Ardenne, 2006). Es por eso que no basta simplemente con aludir a los cientos de muertos que aparecen cotidianamente envueltos en cobijas; es necesario recuperar esas cobijas o ropas ensangrentadas y mostrarlas a los espectadores. Y en caso de que la censura arrebate tales objetos por ser pruebas periciales de uso exclusivo del Estado, entonces habría que cubrir tales cobijas con la sangre del artista (tal como hizo Robles), para que el espectador sienta como si fuera su propia sangre. Como bien señala Villoro, no habría que reducir el impacto de esta obra a un debate sobre la pertinencia o no de reciclar objetos periciales con fines artísticos, puesto que

> el verdadero impacto de la obra fue otro: en la galería, las mantas brindaban una prueba muy superior a la que brindaron en la morgue. Después de algunas discusiones, *Alfombra roja* fue retirada. Entonces Rosa María Robles tiñó una cobija con su propia sangre. El gesto define con acucioso dramatismo la hora mexicana. Todos tenemos méritos para pisar esa alfombra. De manera simultánea, el terror se ha vuelto más difuso y más próximo. Antes podíamos pensar que la sangre derramada era de "ellos". Ahora es nuestra (Villoro, 2008).

Si bien algunas obras de teatro y performances recurren a métodos o técnicas propios de la investigación científica, como, por ejemplo, trabajo de campo, entrevistas, historia de vida, análisis de documentos, testimonios o archivos, entre otros (tan sólo un ejemplo es que se basó

en trabajo de campo), no lo hacen, como en la segunda figura que evocamos (el experimento del efecto Lucifer), para hacer pensar a los espectadores acerca de en qué estriba y de dónde proviene el mal, sino para mostrar, exhibir, presentar de mejor manera este mal de aquí y ahora. Lo que se busca es impactar con tal fuerza que el espectador sienta como si fuera él mismo quien vive semejantes situaciones y tuviera que decidir entre hacer el mal o no hacerlo: ¿usted qué haría? En esta tesitura se desenvuelven varias obras teatrales en las que la línea entre el bien y el mal se desdibuja. A modo de prueba, considérese tan sólo la obra *El narco negocia con Dios* de Sabina Berman, una tragicomedia de enredos y manipulaciones que dejan al espectador en la indeterminación: ¿quién manipula a quién? ¿El narco a Dios? o ¿Dios al narco? ¿Los malos manipulan a los buenos o viceversa? Acaso sería Gordo, uno de los personajes, especie de ideal tipo del intelectual de izquierda, quien a sabiendas de que su esposa lo engaña con un narcotraficante, se mantiene en silencio, pues ambos se benefician de la fortuna del narcotráfico. Luego cuando Patricia, la infiel, es asesinada por su propia hermana, ambos, esposo y cuñada, disfrazan la escena del crimen con tal de que el narcotraficante no se entere. Entonces, se deja al espectador en la indeterminación: ¿quiénes son los buenos y quienes los malos? corresponde a éste decidir, no se le brinda una respuesta.

Resulta interesante observar cómo es que este ámbito artístico que produce y a la vez es producto de imágenes —más que conceptos, explicaciones o teorías— de la estética de la narcoviolencia, también recurre a la figura del diablo. La gran mayoría de estas piezas, que mediante la figura del diablo hacen presente el mal,[18] se mueven en un registro humorístico o irónico, explotando las posibilidades de la tragicomedia y con mayor frecuencia las del humor negro. Sin embargo, no son raras las piezas que privilegian los procedimientos del arte extremo, la estéti-

[18] Mediante la figura del diablo se aborda la violencia del crimen organizado y del narcotráfico sí, pero también otras modalidades de violencia que imperan en la sociedad contemporánea. Así, por ejemplo, el abuso sexual hacia los niños, como en la pieza que lleva como título *Valentina y la sombra del diablo* (2015) de Verónica Maldonado. La sombra del diablo es condensación y desplazamiento, metáfora y metonimia del pedófilo que algunas noches entra en la habitación de Valentina, la protagonista, para obligarla a hacer juegos que a ella no le gustan y de los cuales se avergüenza. Al final se muestra a una niña que logra vencer el miedo y denuncia a su agresor.

ca del *shock*, manteniéndose en los límites de lo trágico. Cabe destacar como caso ejemplar y por la elocuencia de la respuesta de los espectadores, aunque se ha representado sobre todo en escenarios de España y Francia, la obra *The room. Trabajando para el diablo* (2014) de la actriz española May Ríos. Es una obra de teatro documental que se basa en un video también de carácter documental y en la entrevista realizada por Charles Bowden, publicada como libro con el título *Sicario. Autobiografía de un asesino a sueldo* (2012). El título hace referencia por un lado a la habitación (un cuarto de motel de paso) en la cual se llevó a cabo la entrevista al sicario —*The room*—, por otro lado, alude a un jefe, que no se muestra, por lo que deja la puerta abierta a la indeterminación. El diablo es el jefe del cartel de Juárez que incita al sicario a cometer tantas atrocidades —crímenes, descuartizamientos, levantamientos, enterramientos forzados, extorsiones y demás—; el diablo es también el sicario que da órdenes al periodista acerca de lo que debe o no relatar. Es decir que pudiera ser que quien trabaja para el diablo es el periodista, pero a su vez la dramaturga e intérprete de la pieza teatral está trabajando para el diablo que podría ser el periodista; a su vez, el sicario y/o el jefe del cartel. En suma, el jefe del sicario, del periodista, también trabaja para el diablo que está en las corporaciones policiacas, la política, el sistema económico. "Pero tan escalofriante como la confesión de sus actos violentos es la constatación de lo enraizada que está la corrupción del narcotráfico en todos los niveles (en la policía, la política)".[19]

Los espectadores que están colocados en círculo muy cerca del protagonista son solicitados constantemente mientras éste relata pormenores de cómo devino sicario. En un momento dado "Dibuja en el suelo el mapa del narco mexicano, los números —de enterrados, de toneladas—, la bandera del país entre billetes, drogas y cuerpos sin vida, arrastrada por el suelo de Ciudad Juárez, ese cementerio".[20] En una crítica teatral quedó plasmado el tipo de impacto que la pieza provocó en los espectadores:

[19] http://elteatroquemegusta.blogspot.mx/2014/03/the-room-trabajando-para-el-diablo-la.html

[20] http://lacasadelaportera.com/2014/03/19/gran-exito-del-teatro-documental-con-the-room-de-may-rios-ultimo-dias

> Hay dos momentos en la obra que me producen el colapso. Uno es la primera vez que mata, el recuerdo que ha quedado, la exaltación, las palabras lo acompañan como otra forma de tortura: "Se levantan, se levantan, se levantan…". Un segundo tajo que el sicario de esta función hace en el espectador es cuando este hombre —sin nombre, sin rostro— está narrando un tiempo en el que, en lo más alto de su carrera, tenía también que "insistir" a aquellas mujeres que su patrón deseaba. Entonces, se ha acercado hasta ponerse delante de mí, me ha tocado el brazo desnudo, ha cogido mi mano, la ha besado, me ha mirado a los ojos mientras hablaba: "Hay una persona que quiere verte…—no he podido recordar bien las palabras, las palabras parecían ser lo de menos—, va a haber casas en la playa…" Muy tranquilo, muy decidido. Creo que había otras mujeres de las que simplemente no volvía a saberse nada. Después, se ha ido (Ríos, 2015).

Si una duda persiste sobre cómo se produce la "estética del *shock*" en esta pieza de teatro documental, considérese la respuesta que dio la dramaturga e intérprete —May Ríos— a la invitación de la entrevistadora: "Cuéntanos algo que te haya sorprendido, alguna anécdota de la función…":

> En estos lugares [reducidos, muy cerca del público] la interpretación es realmente difícil y estimulante; interactúo mucho con el público en ciertos momentos. En uno de esos momentos, el personaje (el sicario) "juega" con una navaja de mariposa —una de sus armas— tenía al público tan cerca que al sacar la navaja y jugar en el aire con ella, toda la fila de espectadores se movió hacia atrás al mismo tiempo. Parecía como que quisieran fundirse dentro de la pared, no podían hacer otra cosa, no tenían más espacio. ¡Miedo, tenían miedo! […] En otra ocasión, el sicario relata las violaciones, miré a una mujer del público y estaba llorando a mares; se me hizo un nudo en la garganta, casi no pude continuar. ¡Una maravilla! (Ríos, 2015).

Como he señalado, no en todos los casos el narcoterrorismo asociado con el mal y con la figura del diablo es mostrado sobre la escena, como en *The room*, haciendo irrumpir lo real extremo; en algunas obras sola-

mente se alude a este mal enfatizando el carácter ficcional y lúdico del teatro. Así, por ejemplo, en *Halloween Reynosa*, de Richard Viqueira, una obra teatral que, por cierto, fue recientemente censurada, se aborda la violencia que se vive en Tamaulipas y, en general, en la frontera norte del país. Mediante el uso de figuras que aparecen en las películas de terror, como los hombres lobo, vampiros y monstruos se escenifican monstruosidades reales tales como desapariciones, ejecuciones, violaciones, asesinatos: durante una noche los personajes se enfrentan a estos seres terroríficos que "asuelan y violentan el país, llámense políticos o narcos".[21]

Para concluir este apartado, cabe destacar cómo la violencia del narcotráfico, sea con la figura del diablo u otra, se muestra más que explicarse; este tipo de mal se presenta más que representarse. Un teatro de la explicación, digamos al modo en que lo concibió Brecht (véase Araiza, 2017), contrastaría dos escenas: una relativa a lo que está mal en la sociedad, lo que no debe ser, y otra relativa a lo que debería ser, a lo que estaría bien. Por ejemplo, la explotación y la miseria no deben ser, por lo que un teatro de la explicación tendría que edificar al espectador para luchar en contra de ese mal, para que haga la revolución, transforme la sociedad, para que reine el bien. En cambio, en estas obras hay una tendencia a dejar al espectador en la indeterminación, es decir en situación de no poder decidir qué es el mal y qué es el bien, quién es el malo y quién el bueno. Así, por ejemplo, en *The room*, ¿quién es de hecho el diablo? ¿Quién trabaja para quién? Y en *El narco negocia con Dios*, ¿quiénes son los buenos y quiénes los malos? ¿Acaso no haría usted lo mismo que Gordo, si estuviera en su situación? Por último, destaquemos que en esta figura, relativa al arte, están presentes los dos procedimientos antes mencionados: el narcotráfico concentra todos los males; implica también desplazamiento: de la esfera del mal a la del bien, borrándose o desbordándose los límites entre una y otra.

[21] Para más información sobre el contenido de la obra y los motivos de la censura, véase: http://www.milenio.com/cultura/halloween_incomodo_Viqueira_Tampico_0_509349138 y html. http://www.jornada.unam.mx/2015/05/07/cultura/a03n1cul

La pastorela: mal y negatividad social

Uno de los géneros teatrales en el que más claramente se representa el mal es el de la pastorela. Cada año, sobre todo durante el periodo navideño, se llevan a cabo en México diferentes e incontables modalidades de pastorela, tanto en contextos urbanos como rurales e indígenas. Las primeras pastorelas fueron incentivadas por los misioneros desde el siglo xvi como medio para inculcar la religión católica. Aunque se fueron transformando a lo largo del tiempo, conservaron en términos generales un mismo tema —la lucha entre el bien y el mal, encarnados por un ángel y por el diablo— y una misma estructura: un ángel aparece para anunciar a unos pastores que el niño Dios va a nacer y que deben ir a adorarlo. Estos pastores son constantemente tentados por el diablo para impedirles que realicen tal cometido y al final lo logran con ayuda del ángel y triunfa así el bien. La pastorela se fue transformando en la medida en que se adaptó a las condiciones específicas del lugar donde se realiza. Así, es común que en la pastorela se escenifiquen los acontecimientos que se vivieron durante el año y que marcaron de manera particular a las comunidades donde se escenifica. Es por eso que suelen hacer referencia tanto al mal físico como al mal moral: que el sufrimiento padecido se haya debido a catástrofes naturales como sequías, inundaciones, terremotos o el sufrimiento que unas personas hacen a otras, sea por abusos de poder, discriminación, corrupción, impunidad.

En relación con uno de los temas centrales que se abordaron en los apartados anteriores, es preciso observar que en las pastorelas de las últimas décadas es frecuente ver a diablos narcotraficantes. Por ejemplo, en *Diablos revolucionarios*, pastorela que en 2016 celebraba sus 29 años en cartelera en un teatro de Coyoacán, para tentar a los pastores a que cometan pecados el diablo cobra la forma de rumbera, comadre de vecindad, incluso aparece como un chef francés y como narcotraficante. Lo mismo sucede en *Christmas road, ese*,[22] en la que a quienes incita al pecado mediante un disfraz y luego otro incluyendo el de narcotraficante, es nada menos que a la Virgen María y a San José, quienes a su

[22] Ganadora en 2008 del XI Certamen Nacional de Pastorela, convocado por la Universidad Autónoma de Nuevo León.

vez aparecen como una pareja de migrantes. Resulta significativo que Tomás Urtusástegui, uno de los más reconocidos dramaturgos contemporáneos y quien ha explorado a fondo las posibilidades de este género haya escrito dos pastorelas, *Cuando veas la cola de tu vecino arrancar…* y *Ajúa! un huerco va a nacer*, en donde aparecen diablos narcotraficantes como protagonistas. En esta última, los pastores son agricultores norteños y ricos que se dirigen a la Ciudad de México y el diablo aparece como una persona bondadosa, les pide el favor, puesto que él no puede hacer el viaje, de que lleven un "regalo" al "huerco" que va a nacer; en realidad es una caja llena de cocaína que ofrece a los papás del niño Dios. El ángel es un homosexual que simpatiza con las palabras y acciones del diablo; los pastores son asediados primero por narcos que quieren la cocaína, después por jóvenes de barrio que les roban el vehículo ya estando en la capital y luego por federales que los llevan a la cárcel por transportar droga; el diablo —mas no el ángel— los libera de cada una de estas dificultades. En cambio en *Cuando veas la cola de tu vecino arrancar…* es una diabla quien incita a los pastores a fumar la marihuana de la que está repleta su cola; disfrazado así, el diablo asume además el papel de feminista y trata de ejercer su influencia para que las pastoras se liberen de la opresión masculina. Lo interesante es que la lucha entre el ángel y la diabla termina con el triunfo de ésta. Esta pastorela rompe así con la estructura habitual del género, pues el mal vence al bien y ningún pastor ayuda al ángel que cae rendido al suelo. En palabras del propio autor (Urtusástegui, 2004: 95), de este modo queda como mensaje que no debemos depender de fuerzas externas esperando que actúen por nosotros, que debemos hacernos cargo de nuestros problemas, es decir de nuestros propios males.

Sin embargo, esta forma de presentar al diablo habla más de lo nefasto, de la negatividad social que del mal, ese mal en general que, como señala Ricœur, no se deja atrapar en la categoría del mal moral, del pecado. El diablo de estas pastorelas, aunque pretenda encarnar al narco que en la vida real envía al mal puro y radical, a dimensiones en verdad inquietantes de violencia terrorífica, del mal físico en grados extremos, ese narco es transformado en un pobre tipo, es ridiculizado constantemente y más que causar miedo o terror causa risa o lástima. Así presentado, corresponde más con los modelos del demonio de Goethe y de

Dostoievski que con los de Sade quien, de acuerdo con Neiman, es el único que describe personajes cuyas maldades y actos de violencia cobran proporciones alarmantes. En efecto, al analizar las representaciones del diablo en la literatura moderna, Neiman (2012: 354) constata que, a pesar de que se ha vuelto un lugar común suponer que es más fácil representar el mal que el bien, no obstante esta literatura nos ofrece pocos ejemplos del mal radical. Puntualiza lo siguiente:

> Los demonios tanto de Goethe como de Dostoievski exudan aires de miseria. Cada uno de ellos es considerablemente menor que el héroe al que pretende seducir. Ambos se presentaron no como amos, sino como sirvientes particularmente obsequiosos. Representan impulsos no malignos, sino simplemente maliciosos [...]. Está tan sometido a las normas que para entrar al estudio de Fausto [Mefistófeles] necesita hallar una laguna jurídica. Cojea, se queja, hace chistes vulgares. Cada palabra y cada gesto traslucen impotencia, no poder [...]. Se dice él mismo que no es uno de los grandes y proclama —tal vez con verdad— que no puede mover nada en absoluto. Fausto fija los límites, Mefistófeles proporciona los medios. Cuando se describe como *representando* al demonio, uno se pregunta si sería capaz de *serlo*. Fausto lo llama un pobre diablo. Es un giro irónico de una expresión común, pero subraya toda la diferencia entre ellos. La figura de tamaños y grandeza es Fausto mismo (Neiman, *ibid.*).

De igual manera, el demonio de Dostoievski "es un absoluto fracaso. Iván lo describe como un gorrón, un lacayo, un payaso" (*ibid.*); ni siquiera es capaz de aparecer en llamas, en lugar de eso se presenta sufriendo de resfriados. En esta tesitura se desarrolla una de estas pastorelas de autor teatral, *Navidad en la ciudad* de Cecilia Pérez, en la que se presenta a un demonio neurótico que ha quedado traumado al ver cómo se le representa en las pastorelas, por lo que va de terapia en terapia buscando curarse. Una cosa es clara, el diablo de estas pastorelas, más que tentar al mal radical y absoluto, expresa e incita a un tratamiento de lo que en esta sociedad en donde aparece es considerado como negativo: fumar marihuana, ofrecer o regalar coca, o sea traficar con droga, ser adicto a la televisión y a los productos, modos de vida e ideas que provienen del extranjero (la "fayuca"), realizar o aceptar actos de

soborno, corrupción e impunidad, maltratar a las mujeres (como en otra pastorela, *Las Flores del Maligno*, de Roberto Vázquez).

En las pastorelas que se realizan en la región purépecha de Michoacán también se alude a este tipo de maldades y adicionalmente se hace referencia explícita al maltrato por parte de los médicos y enfermeras del Seguro Social (el ISSSTE que se vuelve CHISSSTE) hacia sus pacientes; al soborno en que incurren los simpatizantes de tal o cual partido que consiste en ofrecer tortas, incluso dinero, para ganar las elecciones; a maldades cotidianas tales como tirar basura en la calle o entrar al patio de una casa —por ende inmiscuirse en espacios privados— y derramar el bote de basura de los vecinos, dejar salir a los animales de sus corrales para que se pierdan; a las adicciones en que caen los hombres —emborracharse— y algunas mujeres: ver telenovelas o ser adictas al ejercicio físico excesivo —se les representa en los cursos de zumba en vez de cuidar a los hijos, trabajar o hacer los quehaceres del hogar—. En algunas variantes, estos u otros actos de maldad son realizados por los ermitaños, personajes característicos de las pastorelas purépechas, que no figuran en las urbanas o de otras regiones. No obstante, remiten por igual a la negatividad social más que al mal. Cabe señalar que este modelo de diablo está presente también en las conversaciones de la vida diaria, en las narraciones orales ("leyendas" o mitos) y, en general, en el arte verbal, sea oral o escrito.[23]

[23] Según documentan algunos autores (Carrasco, 1976; Báez-Jorge, 2003: 394-402; Gallardo, 2008; Muñoz, 2011), cuando alguien está siendo infiel o sucumbe al vicio del alcohol, o acapara riquezas, o no cumple con las obligaciones religiosas, se le aparece el diablo. Los purépechas creen, como muchos otros grupos amerindios, que el diablo se oculta o prefiere aparecer en las afueras del pueblo, en el monte, en cuevas, parajes, barrancas, por lo común durante la noche. Aparece bajo la forma de un perro muy grande, incluso gigantesco, de color negro o blanco, con los ojos rojos. Esta forma provoca una serie de sensaciones como calor excesivo, desprende destellos de lumbre y sonidos espantosos como alaridos. El diablo se presenta también bajo la figura de otros animales, sobre todo burro, toro o víbora. Con mayor frecuencia se le ve en forma de un hombre vestido con ropas elegantes de color negro, pero jamás con el traje típico de los purépechas, sino más bien con el traje con que suelen vestir algunos rancheros o al modo de la "estética charra" (Muñoz, 2011); en tanto que charro aparece siempre montado en un caballo negro. El diablo también se aparece bajo la forma de una mujer seductora, que incita a los hombres a ir con ella al monte. En Sevina se cree que el diablo puede también aparecer como el espíritu de un revolucionario (Muñoz, 2011), mientras que en San Juan Parangaricutiro y en Ihuatzio se vincula al demonio con los agraristas "por ir contra del principio de propiedad" (Báez-Jorge, 2003: 400-401).

Lo interesante es que, a diferencia de la pastorela urbana o de autor teatral, donde sólo figura un tipo de diablo como el que acabo de describir, en la pastorela purépecha aparece éste y además otro con rasgos y acciones muy diferentes. Los habitantes de esta región no confunden unos diablos con otros. Los Luzbeles, diablos principales o "príncipos" —que por lo regular son tres pero pueden ser hasta siete— son los que se muestran en una representación —por lo común denominada como "Coloquio" o "Concilio de los Luzbeles"— que tiene una estructura bien definida: las palabras que recitan provienen de un texto, conocido como libreto, archivo, relato o libro, el cual no debe ser modificado. En cambio, los otros diablos, cuyos actos remiten a la negatividad social —también conocidos como changos, *chalis* o negros— no hablan, sus acciones de maldad —que no han sido plasmadas en un texto— y sus bailes son más bien improvisados. Por lo común en una pastorela figuran en paralelo ambos modelos: primero es el Coloquio, la representación de los Luzbeles y una vez que finaliza se presentan los diablos menores o changos.[24]

Me parece que la representación de los Luzbeles, el "Coloquio" o "Concilio", es la que tendría que ver más precisamente con el mal. Estos diablos remiten a una dimensión de indeterminación, la cual se acentúa desde el vestuario mismo, pues aparecen con el rostro cubierto con un velo.[25] ¿Acaso no es inquietante un diablo sin rostro? Uno que no adquiere un disfraz en particular, como es el caso de los otros diablos que acabo de mencionar con su máscara, sea con la forma del típico diablo de color rojo con dos cuernos, u otra en la que reconocemos a tal o cual político, o a un narco. Pero no sólo es inquietante por no tener un rostro, sino por sus acciones que consisten en desplazarse con lentitud hacia nosotros situados en el lugar del público para luego retirarse; así,

[24] En algunos pueblos el "Coloquio" o "Concilio de los Luzbeles" se ha reducido a su mínima expresión, de tal modo que adquiere mayor relevancia la representación de los diablos menores. Pero de todas maneras ambos modelos de diablo están presentes y se les distingue con claridad.

[25] Es el caso particularmente en pueblos de la región de la Sierra y de la Cañada; en los de la región lacustre de Pátzcuaro los Luzbeles o "príncipos", como se les conoce en Ihuatzio, suelen llevar máscaras en lugar de velos. Para mayor información sobre las pastorelas de la región purépecha, véase Araiza (2013 y 2014); para más detalles sobre los libretos de pastorela remito al lector a mi artículo en la revista *Trace* (Araiza, 2019: 48-73).

en un movimiento que se repite sin cansancio cientos de veces, profiere palabras que nos lanzan también a una indeterminación. Luzbel entra en escena mostrándose temeroso, pues ha escuchado una "letra"[26] que le advierte que esa noche perderá todo su poder. La música que acompaña a intervalos sus diálogos enfatiza sus versos que destilan sed de venganza y a la vez vergüenza de sí mismo y una profunda tristeza. Luego llama a sus cohortes, Pecado, Astucia —y hasta siete o nueve Luzbeles—. Cada uno de ellos ofrece sus habilidades particulares para que Luzbel logre su cometido: destruir todo lo que Dios ha creado; provocar guerras en el mundo; seducir a los seres humanos para que cometan toda suerte de maldades, hacer que éstos crean en él. Cada uno a su vez lanza una serie de frases amenazantes; el mismo Luzbel hace alarde de su poderío reseñando todo el mal que ha cometido hacia la humanidad. Estas amenazas no duran, sin embargo, pues a intervalos aparecen personajes, como "una letra" y el ermitaño para contrariar los gestos desafiantes, furiosos, violentos de Luzbel, Astucia y Pecado. Las amenazas pronto dejan lugar a los lamentos que son cada vez más profundos; de las palabras y los gestos se desprenden ahora una gran tristeza, un dolor insoportable, hasta que Luzbel se funde en lágrimas:

> Pecado (levantándose): Ah, que espera tan esquiva/Se mira el fuerte caudillo/No por eso dejará/De ser rey en el abismo/Me asombro y tiemblo yo mismo/A más de ser tan osado/De ver a Luzbel postrado/En este campo florido/No hay duda, pues he causado/El valor ya lo perdí/Sí, no hay quien llore por mí/Llora Luzbel tu pecado (se sienta y llora); (Coro interior): Llora Luzbel desdichado/Llora tu eterna traición/Que por tu desobediencia/Suspirando en tu dolor (Libreto del coloquio de Luzbeles de Comachuén).

Durante la mayor parte del tiempo que dura el coloquio, los Luzbeles se explayan en dolorosas dudas, grandes temores. Un prolongado lamento es su signo distintivo, enfatizado por los gestos y los sonidos

[26] Quienes participan en la pastorela utilizan la palabra "letra" para referirse a una forma musical, con tono sumamente melancólico, que precede a los diálogos del Luzbel principal; por momentos "letra" es a la vez un personaje.

así como por la música. Si bien estos diablos no tienen un talante terrorífico, tampoco son ridiculizados, no son para nada graciosos. Resultan inquietantes en la medida en que parecen tomar conciencia del mal mismo y sufren de saberse malvados. Así, la pastorela purépecha, y acaso se pueda extender este planteamiento a la pastorela indígena, tiene la particularidad de integrar tanto la negatividad social como el mal, tanto la explicación como la puesta en escena del mal, manteniendo al mal tanto en la dimensión de la práctica como de la teoría, o sea, la explicación de los orígenes. Y de ahí proviene lo inquietante de los Luzbeles, anclados en la tradición bíblica para la que el mal es algo que está ya ahí y a la vez en la tradición mítica indígena, que responde a la pregunta sobre el origen del mal.[27]

Para continuar reflexionando

Neiman (2012) sugiere no limitar el problema del mal al dominio de lo religioso y a lo largo de su obra demuestra cómo, en las diferentes maneras en que el ser humano se pregunta sobre el mal, subyace una misma preocupación: hallar el sentido del mundo; encontrar una explicación a los sufrimientos, infortunios, desastres naturales, mal moral, terrorismo y exterminios que hemos padecido y padecemos. Sostiene que, si en la pregunta sobre el mal subyace la necesidad humana de encontrar explicaciones sobre el sentido del mundo, entonces esta pregunta no es exclusiva del ámbito religioso y su elucidación no puede dejarse en manos únicamente de la filosofía o la sociología de las religiones. Se puede hablar de formas seculares de la pregunta sobre el mal —continúa señalando nuestra autora— y para interrogarlas sin caer en reduccionismos habría que adoptar un concepto que permita ampliar el campo de visión. El concepto de *teodicea* desarrollado por Levinas resulta ser el más pertinente, tal como demuestra Neiman:

[27] La expresión en lengua purépecha *no-ambikiti* resulta reveladora de una concepción del diablo que adquiere una apariencia proteiforme dado que "se utiliza para nombrar tanto al Diablo como a los demonios; es usada algunas veces como si el Diablo fuera omnipresente y en otras ocasiones como si hubiera muchos demonios distintos" (Carrasco, citado por Báez-Jorge, 2003: 398).

> A diferencia de la mayoría de los pensadores contemporáneos, Levinas no limitó la palabra teodicea a las justificaciones de la bondad de Dios que fueron modeladas por Leibniz. Más bien, Levinas aprovechó por igual las formas seculares de la teodicea, que persistieron fuera de la religión como intentos de reconciliarnos con el sufrimiento. En un sentido estrecho, la teodicea permite al creyente mantener la fe en Dios a la vista de los males del mundo. En un sentido amplio, una teodicea es cualquier forma de dar significado al mal que nos ayude a afrontar la desesperación. Las teodiceas colocan a los males en estructuras que nos permiten ir por el mundo. Idealmente deberían reconciliarnos con los males del pasado, al tiempo que orientarnos para evitar los del futuro (Neiman, 2012: 306).

Las cuatro figuras que hemos abordado confirman en parte estas consideraciones. En particular, el universo categorial científico y el artístico tienden a pensar el mal fuera de la religión, pero al convocar a la figura del diablo dan un paso atrás, debido a que es por su opuesto, la maldad del diablo, que se alude a la bondad de Dios. La primera y la cuarta figura se mantienen en la esfera religiosa, pero hay un punto en el que indican que el mal no es tan sólo una cuestión de dar sentido, de colocar el mal en una estructura de pensamiento sino también, como señaló Ricœur, de mantener el mal en una dimensión práctica. Lo que nos permite entender las cuatro por igual es que el mal no es en exclusiva del orden de la significación (explicación) sino del orden del aparecer o de la presencia, de la práctica. De ahí la necesidad de poner en escena el mal, lo que nos permite entender que no es conveniente confundirlo con la negatividad social, lo inapropiado, lo nefasto, lo no deseado. La puesta en escena de la violencia del narcotráfico nos permite comprender que no todo lo que es nefasto, o inapropiado, es un mal y que quizá éste tenga que ver más con la indeterminación. Es decir, estamos ante el mal cuando no sabemos qué decidir, cuando nos sentimos desarmados. No es que no tengamos una estructura de significado donde colocar el mal, sino que quizá el problema es que hay demasiadas explicaciones, pero también demasiadas imágenes, demandas puestas en escena sin explicación, que pretenden únicamente mostrar el mal puro y absoluto (véase los procedimientos del arte extremo, la estética del *shock*) y que más bien nos dejan estupefactos, indignados tal vez, pero paralizados. En-

tonces el mal no sólo es captado de manera racional, mediante estructuras de significado y universos categoriales, sino que es percibido a través de los sentidos. De hecho, primero experimentamos algo como malo y después buscamos explicarlo. Estos casos también indican la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias de asumir que al mal tenemos que mantenerlo en la dimensión de la práctica. Llevada al extremo implica reconocer que cada vez que hacemos algo podemos causar un mal o padecer un mal: alimentarse o trabajar es hacer mal pues contribuimos a deteriorar el ambiente —a la vez salir a trabajar es exponerse a padecer un mal, tal es el clima de inseguridad—; consumir es hacer un mal pues afectamos a la naturaleza —y padecer un mal dada la contaminación imperante; votar por tal o cual partido es hacer un mal pues afectamos de alguna manera a algún sector social. En todo caso, estas cuatro figuras confirman el planteamiento de los autores en que nos apoyamos, a saber, la necesidad de distinguir entre el mal moral, el mal físico y la negatividad social, y considerarlos como modalidades del mal general.

BIBLIOGRAFÍA

Araiza Hernández, Elizabeth (2014). “Ritual, teatro y performance en un culto al Niño Dios y al diablo”, *Journal de la Société des Américanistes*, 100-1: 163-190.

Araiza Hernández, Elizabeth (2013). “El arte de actuar varias realidades particulares. Notas para un estudio antropológico de las pastorelas del territorio purépecha”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 135, vol. XXXIV, otoño 2013: 181-218.

Araiza Hernández, Elizabeth (2019). “Un texto vivo. Formas e interacciones del libreto de pastorela (Ihuatzio y Comachuén, Michoacán)”, *Trace*, 76: 48-73.

Ardenne, Paul (2006). *Extrême: esthétiques de la limite dépassée*, París, Flammarion.

Báez-Jorge, Félix (2003). *Los disfraces del diablo. (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción del Mal en Mesoamérica)*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

BARRERA HERRERA, Eduardo (1996). "Más subvierte el diablo por viejo: transgresión simbólica entre los yaquis de Arizona", *Frontera Norte*, vol. 8, 15, enero-junio: 133-145.

BONFIGLIOLI, Carlo (2012). "Onorúame y Diablo en perspectiva rarámuri", Ponencia presentada en el 54 *Congreso Internacional de Americanistas Construyendo diálogos en las fronteras*, simposio "La humanidad compartida: ontologías y transformaciones en las dos américas", Viena, 15-20 de julio de 2012.

BOWDEN, Charles y Molly Molloy (eds.) (2012). *Sicario. Autobiografía de un asesino a sueldo*, México, Grijalba.

CARRASCO, Pedro (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP (Colección SepSetentas).

DEHOUVE, Danièle (2016). *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis (Colección Cátedras Institucionales).

DOUGLAS, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores.

FÉRAL, Josette (2011). "De l'événement au réel extrême. L'esthétique du choc", en André Helbo, *Performance et savoirs*, De Boeck Supérieur Culture & Communication, pp. 37-52.

FOESSEL, Michaël (2011). *Le mal. Textes expliqués, sujets analysés, glossaire*, París, La Gaya Scienza.

FREUD, Sigmund (1981). *La interpretación de los sueños*, Obras Completas, 4ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva.

GÁMEZ, Silvia Isabel (2010). "Ocupa el narco motivos del arte", http://fondodeculturaeconomica.com/editorial/prensa/ImpresionDetalle.aspx?fec=2010/05/16&id_desp=34640.

GOFFMAN, Erving (1991). *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*, Barcelona, Ediciones Paidós.

HABERMAS, Jürgen (1973). "La esfera de lo Público", en *Kultur und Kritik*, Fráncfort del Meno, Editorial Suhrkam [texto traducido por Francisco Galván Díaz, e incluido en la antología *La crítica social en Touraine y Frankfurt*, México, Universidad Autónoma de México/ Universidad Autónoma de Puebla. http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=307&article=328&mode=pdf.

Igualador Poveda, Coral (2015). "Entrevista a May Ríos, por *The Room*, trabajando para el diablo", *Tarántula Revista Cultural*, http://revistatarantula.com/entrevista-may-rios-por-room-trabajando-para-el-diablo/.

Jiménez, Marcos Elú (2015). "El cartel de escritores. Estética de la narcoviolencia en la literatura contemporánea", Conferencia y performance *Kame hame ha,* impartidos en el Centro Regional de las Artes de Michoacán, Zamora, Michoacán, 26 de noviembre.

Muñoz Morán, Óscar (2011). "El diablo y la enfermedad: precisiones en cuanto al concepto de susto/espanto entre los indígenas de Michoacán, México", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. http://nuevomundo.revues.org/61215; doi:10.4000/nuevomundo.61215.

Neiman, Susan (2012). *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Oppenheimer, Walter (2015). "Andreas Lubitz y el efecto Lucifer", *El País*, 4 de abril. http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/04/03/catalunya/1428089105_290518.html.

Redacción, La (2015). "El diablo le pasó la boleta histórica a México: papa Francisco", *Revista Proceso*, 13 de marzo. http://proceso.com.mx/?p=398326.

Ricœur, Paul (1991). "El escándalo del mal", *Revista de Filosofía*, Tercera época, vol. IV, 5, pp. 191-197, Madrid, Editorial Complutense.

Ricœur, Paul (1994). *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, en *Lectures* 3, París, Seuil, pp. 229-230.

Saldívar, Alejandro (2014). *La hidra y la alfombra roja. Imágenes de la guerra contra el narcotráfico*, Saarbrücken, Editorial Redactum.

Seel, Martin (2010). *Estética del aparecer*, Madrid, Katz editores.

Urtusástegui, Tomás (2004). "En busca de nuevas vías para la pastorela", en Beatriz Aracil *et al.* (coords.), *Fiesta y teatralidad en la pastorela mexicana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México , pp. 93-103.

Villoro, Juan (2008). "La alfombra roja del terror narco", Revista *Clarín*. http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2008/11/29/_-01811480.htm.

YÉBENES, Zenia (2014). *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*, México, Gedisa/ Universidad Autónoma de México.

YÉBENES, Zenia (2012). "¿Habitantes de dos mundos? Secularismo, religión y esfera pública", *Intersticios*. *Arte, filosofía, religión*. *Ciudadanía y virtud cívica*, año 17, 36, enero-junio 2012, México, pp. 165-183.

ZIMBARDO, Philip (2008). *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*, Barcelona, Paidós.

EL CICLO: UN MEDIO RITUAL MEXICA DE ELIMINACIÓN DEL MAL

Danièle Dehouve

Toda sociedad posee sus propias concepciones de lo "nefasto" (que también se puede denominar "mal" o "negatividad") y se organiza para luchar en contra de ello (Dehouve, 2013b y 2016b). Por supuesto, éste era también el caso de la sociedad mexica que implementaba medios rituales complejos para evitar la destrucción de la ciudad por el hambre, las epidemias y la guerra —que se consideraban como las manifestaciones más graves de lo nefasto—. Este capítulo mostrará que uno de estos medios rituales descansaba en el pensamiento cíclico de los hombres mesoamericanos. Es muy conocido que ellos concebían el tiempo como un complejo engranaje de ciclos. La mecánica calendárica mexica se fundamentaba en la articulación de dos ciclos básicos —el calendario solar, de 365 días, y el calendario ritual o adivinatorio, de 260 días— que se reiniciaban al cabo de 52 años, periodo que se conoce como el "siglo mexicano". Por su parte, los mayas añadían a estos ciclos otros mucho más amplios ligados a la Cuenta Larga (Dehouve, 2014; Stuart, 2011). Ahora bien, escasos son los investigadores que han puesto este pensamiento cíclico en relación con la lucha social y ritual contra lo nefasto.

Sin embargo, en muchas sociedades, el fin del mundo connota la idea de la eliminación del mal y abre la posibilidad de dar un nuevo inicio a la existencia. Las sectas apocalípticas o milenaristas señalan a menudo que la acumulación de los males está perdiendo al mundo; al acabarse, unos cuantos adeptos se salvarán y darán un nuevo principio al mundo por venir. La misma preocupación se encuentra en varios relatos de ciencia ficción, pues el fin del mundo anuncia uno nuevo, sea caótico, sea regenerado (Musset, 2012). Si estas ideas de renovación se han desarrollado en sociedades que piensan que el

mundo tendrá un fin, ¿qué ocurre con las que piensan que a un ciclo le sigue otro, sin fin? En otras palabras, ¿tuvieron los mesoamericanos la idea que el mal se acaba con un ciclo y desemboca en un nuevo ciclo puro y renovado?

Rituales y ciclos

La pregunta evoca varios tipos de rituales asociados con la noción de ciclo, que sería útil reexaminar desde el concepto de eliminación del mal. En primer lugar, están los "ritos de terminación". Dichos ritos han sido definidos por oposición a los "ritos dedicatorios" que se hacían con la intención de conmemorar construcciones nuevas o remodelaciones importantes, generalmente templos. Los ritos dedicatorios dejan huellas arqueológicas que son llamadas "escondites" (*caches* en inglés y francés) y contienen objetos completos, enterrados en lugares claves de las estructuras. Por su parte, los ritos de terminación se realizan a menudo antes de fundar o reconstruir una estructura, trátese de una choza, un edificio o una ciudad. Se caracterizan por la evidencia de "mutilación, quiebra, quemado o alteración de objetos portátiles, de esculturas, de estelas o incluso de edificios completos" (Iglesias Ponce de León y Ciudad Ruiz, 2009: 34). Marcan el final de una estructura o de una etapa y se han encontrado huellas de tales ritos de terminación en Teotihuacan (Manzanilla, 2003) y numerosas ciudades mayas (Iglesias Ponce de León y Ciudad Ruiz, 2009). Queda claro que la presencia de los objetos destruidos marca el fin de algo, pero se ignora si fue obra de los enemigos de una ciudad que quisieron acabar con un señorío (Ponciano y Pinto, 2007) o si precedió la apertura de un nuevo ciclo. Hasta la fecha no se sabe tampoco si representan un conjunto ritual homogéneo.

Otros tipos de rituales asociados con la idea de ciclo son los "Fuegos Nuevos". El encendido ceremonial de un Fuego nuevo acompañado de sacrificios fue practicado por muchos pueblos mesoamericanos a lo largo del tiempo. Los mayas clásicos encendieron fuegos nuevos (*Joch' K'ahk*) y la existencia de un ciclo de 63 días entre dos encendidos sucesivos ha sido puesta en evidencia recientemente en Palenque (Bernal Romero, 2014). En cuanto a los mayas yucatecos del Posclásico, es co-

nocido el relato del fraile Diego de Landa (1966) que indica que, en el momento de la conquista española, el año empezaba en el mes de julio, con el mes maya llamado *pop* y la confección de un fuego nuevo.

En el centro y oeste de México, encontramos representaciones de esta ceremonia en los códices que relatan la historia de los chichimecas, como la *Historia Tolteca Chichimeca* (1976, fol. 16r) que muestra el encendido de fuego asociado con el origen de las tribus en Chicomóztoc. Otros documentos, como el *Códice de Huamantla*, indican que este ritual fue celebrado al comienzo de la historia de los otomíes (Jansen y Pérez Jiménez, 2009: 42, citando a Aguilera, 1984), mientras los códices mixtecos señalan así la fundación de una ciudad y el ciclo político de un nuevo señorío (*ibid*.: 42 ss y Boone, 2000: 94-160).

Los mexicas encendían un fuego nuevo cada 52 años. La ceremonia ha sido descrita en detalle por numerosas fuentes etnohistóricas (Sahagún, L. VII; *Códice Tudela*, 1980, fol. 83v-84r; Durán, 1967, II: 453-454; Gómez de Orozco, 1945; Motolinía, 1951), de tal manera que ha llamado la atención de varios investigadores, entre los cuales no mencionaré más que a unos pocos (Broda, 1982; Elson y Smith, 2001). Es particularmente interesante que la ceremonia constara de dos partes: durante la primera, se arrojaban los utensilios domésticos y rituales procedentes del “siglo” pasado. De acuerdo con la hipótesis de George C. Vaillant (1941), Elson y Smith (2001) han propuesto que ciertos basureros de artefactos excavados en sitios mexicas constituían la prueba de la destrucción de estos objetos. Si lo admitimos, podemos aseverar que la primera parte de la ceremonia constaba de ritos de “terminación”, según la definición adoptada por los arqueólogos (véase *supra*), los cuales señalaban el término del periodo pasado. La segunda parte se refería precisamente al encendido del fuego nuevo, es decir, al inicio del ciclo entrante. Sin embargo, hasta la fecha, el significado de estos dos rituales asociados no ha recibido una explicación definitiva. Así, Elson y Smith proponen una exégesis bastante rápida de la destrucción de los objetos domésticos: todos ellos habrían sido relacionados con la esencia divina de algunas deidades. “We suggest that the Aztecs replaced some kinds of household objects because, as potencial receptacles of ‘essences’, these things no longer held desirable properties” (*ibid*.: 159).

Para volver a examinar estas cuestiones, es preciso subrayar que el análisis de la ceremonia del Fuego Nuevo mexica ha sufrido dos carencias. En primer lugar, se ha considerado la confección del fuego entre los mexicas como si estuviera reservada al ciclo temporal de los 52 años; por tanto, han sido ignorados todos los demás ciclos que se abrían con el encendido de un fuego nuevo. Demostraré que esta ceremonia no señalaba únicamente el inicio de periodos calendáricos, sino de varios otros ciclos: de hecho, los fuegos se encontraban al inicio de cualquier actividad cíclica de importancia social. En segundo lugar, no se ha valorado la cuestión de la eliminación del mal como una dimensión posible de estos rituales. Mostraré que los fuegos formaban parte de una construcción simbólica y metafórica compleja que asociaba la división del tiempo con los relatos míticos y que uno de sus significados era la purificación.

Los fuegos nuevos mexicas al inicio de los ciclos

La sociedad azteca no conocía los cerillos y, por tanto, no existían más que dos modos de conseguir el fuego: tomar brasas en un fuego ya existente y encender un fuego nuevo. Esta última operación recurría a la fricción de un palo contra una tabla, lo que se llama "taladrar" o "barrenar". La evidencia del encendido ceremonial está proporcionada por el empleo de un vocabulario específico en náhuatl.

El palo de fuego se llamaba *tlecuahuitl* (de *cuahui-tl*, "palo" y *tletl*, "fuego").[1] Constaba de dos partes, la tabla y el palo propiamente dicho, que el sacerdote encargado de encender la lumbre hacía girar entre sus manos, operación llamada "arrojar o lanzar el palo de fuego" (*tlecuauhtlaza, quitlaza tlecuahuitl*) o "hacerlo girar" (*quimamali tlecuahuitl*). Cuando la chispa salía, se decía "cae el palo de fuego" (*huetzi*

[1] Se respeta la ortografía normalizada del náhuatl. El fonema llamado "saltillo", que se pronuncia como una oclusión glotal o una aspirante, se representa por medio de una "h". No se indican las vocales largas. Las traducciones del náhuatl son mías. A continuación, la abreviatura HG se refiere a Sahagún, *Historia general*, seguido del número del libro, eventualmente del capítulo y párrafo, y de la página. La abreviatura FC designa a Sahagún, *Florentine Codex*, seguida del número del libro y de la página de la edición señalada.

tlecuahuitl); luego, la lumbre "prendía" al soplar sobre ella (*pitza* es un verbo que significa "soplar" y "prenderse" el fuego) y, finalmente, "brillaba" (*xotla, cueponi*). Para terminar, se instalaba (*tletlalia*) en una hoguera, un brasero o una antorcha (según FC VII: 11, 25, 26, 27, 28). En presencia de este vocabulario, podemos estar seguros de que un fuego nuevo se está taladrando.[2]

Los evangelizadores dejaron pocas observaciones sobre el origen del fuego utilizado en distintos momentos. Sin embargo, una revisión de los documentos muestra que los fuegos nuevos, lejos de ser un evento excepcional, abrían varios ciclos de distinta clase.

El fuego de los 52 años

En primer lugar, encontramos sin sorpresa al fuego nuevo que marcaba el inicio del ciclo de 52 años, durante la ceremonia de la "atadura de los años" (*xiuhmolpilli*), cuando el ciclo calendárico de 365 días volvía a coincidir con el de 260 días (FC VII, 9-12: 25-32). Para empezar, todos los templos y los hogares apagaban sus fuegos. Los sacerdotes vestidos como dioses se ponían en marcha hacia el cerro Huixachtlan, al sur de la ciudad actual de México. Una vez encendida la lumbre por el sacerdote encargado de ello, se encendía una hoguera inmensa que se divisaba de lejos, en la cual se quemaba el cuerpo de un hombre sacrificado. Con teas de pino, se repartía este fuego entre los templos de México, empezando por el de Huitzilopochtli. Luego los habitantes de cada casa de cada pueblo venían a tomar de esa lumbre nueva para su hogar.

[2] Como ejemplo, he aquí la descripción del taladrado del fuego de Izcalli. Frente a la imagen del dios del Fuego, Xiuhtecuhtli, vestido de plumas y piedras preciosas, el sacerdote "lanzaba el palo de fuego. Y cuando prendía, inmediatamente lo soplaba, y luego instalaba el fuego" (…*tecuauhtlaza. Auh in ohuetz tletl, niman ye ic quipitza, mec tletlalia*, FC II: 159). En la versión en español del mismo ritual, el procedimiento se describe con mayor detalle: "a la media noche sacaban fuego nuevo, para que ardiese en aquel hogar, y sacábanlo con unos palos, uno puesto abajo y sobre el barrenaban con otro palo como torciéndole entre las manos con gran prisa, y con aquel movimiento y calor se encendía el fuego; y allí lo tomaban con yesca y encendíanlo en el hogar" (HG II, 37: 151).

El fuego anual de Izcalli

Otra ocasión de encendido de un fuego nuevo era la fiesta anual de Izcalli. El décimo día de este mes de veinte días, que se extendía entre el 18 de enero y el 6 de febrero en la época de la conquista española, se celebraba la ceremonia llamada *huauhquiltamalcualiztli* ("comida de tamales de verdura de amaranto"). Antes de ingerir esta comida especial que representaba la lumbre misma (véase Dehouve, 2013a), el fuego era taladrado delante de una imagen del dios del Fuego Xiuhtecuhtli, vestida de plumas y piedras preciosas. Cada cuatro años, la fiesta se celebraba de manera más suntuosa con sacrificios humanos. Esta lumbre nueva se encendían en un barrio especial: "el *calmecac* de Tzonmolco: allí encendía el fuego que se llamaba Xiuhtecuhtli. Allí tomaban fuego cuando Moctezuma quemaba incienso y allí caía el palo de fuego cada año, en *huauhquiltamalcualiztli*".[3] Esta cita importante nos enseña que esta lumbre estaba destinada a todas las ocasiones de quema ritual de resina de copal realizada por el *tlahtoani* durante el año.

El fuego de la entronización real

En el México central coexistían dos clases de personajes reales. El *tecuhtli* (pl. *tetecuhtin*) era el responsable de una población en lo que se refería al ritual, al ejercicio de la justicia y a la conducta de la guerra. El *tlahtoani* (pl. *tlahtohqueh*) era un *tecuhtli* que ocupaba un rango alto en la jerarquía de estos personajes reales. En el México central —incluidos los mexicas y las otras poblaciones nahuas— había un gran número de estos personajes. Tanto los *tlahtohqueh* como los simples *tetecuhtin* entraban en función después de unas largas ceremonias de entronización.

Una sola fuente habla del encendido del fuego nuevo al principio de la entronización de los reyes de título *tecuhtli* en Tlaxcala, Huexotzingo y Cholula. Se trata de una relación enviada a España por el virrey

[3] *Tzonmolco calmecac: uncan quizaya in tletl, in quitocayotiaya xiuhtecuhtli: ompa concuiya in tletl, in ihcuac tlemanacaya motecuzoma, ihuan uncan huetziya in tlecuahuitl: cexiuhtica, ipan huauhquiltamalcualiztli* (FC II: 190).

Don Antonio de Mendoza en 1537, con la intención de proponer que los representantes de la corona española legitimen las ceremonias de instalación de los señores indígenas (Carrasco, 1965). El taladrado se realizaba al principio de la penitencia de treinta días del *tecuhtli* y su familia: "i en estos treinta dias, havia de encender nuevo fuego sacado de un palo de que lo sacan" (Carrasco, 1965: 136-137).

El fuego de la incineración

Durante las exequias del rey difunto, se confeccionaba un bulto mortuorio que permanecía en su lugar durante cuatro días, al cabo de los cuales se le echaba fuego durante la noche. Del mismo modo se incineraban los bultos representando a los guerreros muertos en el campo de batalla. Se desconoce la proveniencia del fuego que consumía a estos restos humanos.

El fuego de la guerra

Al empezar una guerra, los sacerdotes, dignatarios y guerreros se desplazaban hacia el campo de batalla siguiendo un orden bien determinado. Allí, en la noche oscura, todos esperaban que los sacerdotes dieran la señal del inicio de la guerra, lo que hacían taladrando un fuego nuevo y soplando en las conchas. Entonces, los guerreros se lanzaban en las tinieblas y empezaban a hacer cautivos que serían sacrificados a continuación en el mismo campo de batalla (HG VIII, 17: 470 y FC VIII: 52). De esa manera, el Fuego Nuevo abría el ciclo de la guerra.

El fuego de las casas nuevas

El encendido de un Fuego nuevo iniciaba el ciclo de cohabitación de los habitantes de una casa:

> Cuando alguno edificaba alguna casa nueva, habiéndole acabado, juntaba los parientes y vecinos y delante de ellos sacaba fuego nuevo en la misma casa. Y si el fuego salía presto, decían que la habitación de la casa sería buena y apacible, y si el fuego tardaba en salir decían que era señal que la habitación de la casa sería desdichada y penosa (HG V, 35: 284).

El fuego del nacimiento

Durante cuatro días después del nacimiento, la familia del bebé tenía mucho cuidado en vigilar que el fuego no se apagara. ¿De dónde salía este fuego? ¿Era la lumbre del hogar o un fuego encendido especialmente para el nacimiento? Veamos los términos utilizados por los informantes de Sahagún: "Y durante cuatro días vigilaban bien el fuego para que jamás se apagara; está ardiendo, está creciendo, aumentando, lo están soplando [está ardiendo], lo empiezan bien, le están dando un buen inicio".[4] Sin afirmar que el fuego fuera encendido después del nacimiento, el texto utiliza la palabra "empezar" (*pehua*) que puede hacerlo pensar. Y el buen inicio del fuego pudiera representar a nivel metafórico el inicio favorable de la existencia del niño: "Y si alguien quiere coger fuego en el brasero: no se lo dan, para que no le tomen su poder [su gloria] al niño que nació".[5]

El fuego de la penitencia festiva

Muchas fiestas solían empezar por una penitencia asociada con un fuego que quedaba prohibido apagar. Así, a propósito de cierta fiesta, Motolinía puntualiza:

[4] *Auh ihuan nahuilhuitl in huel quipiah tletl aqueman cehui, xotlaticah, hualanticah, huahualanticah, mopipitzticah, huel quicpehuah, huel ic peuhticah* (FC IV: 111).

[5] *Auh intla acah ontlecuiznequi tletlecuic: ahmo quimacah, inic ahmo quitleyocuilizqueh piltontli, in otlacatl* (*ibidem*); *quitleyocuilizqueh: qui-tleyo(tl)-cui-li-zqueh,* de *tleyo(tl)*, litt. "cosa de fuego" y *cui*, "tomar".

> El ayuno de todo el pueblo comenzaba sesenta y dos días antes de la fiesta, y en todo este tiempo *no se había de amatar el fuego*, ni había de faltar en casa de los señores y principales, ni de día ni de noche, y si había descuido y se moría, mataba el señor de la casa donde faltó el fuego un esclavo, y echaba la sangre de él en un brasero, donde murió la lumbre (Motolinía, 1903, I, 27: 76, cursivas mías).

El fuego del mercader

Los comerciantes de larga distancia encendían fuegos cuando llegaban a alguna ciudad en donde realizarían negocios. Un discurso ceremonial advertía al mercader: "Y si ya estás a punto de llegar a la ciudad donde actuarás con habilidad, coge rápidamente el hacha, corta leña, barre, pon un fuego, prende antorchas, sacude, lava las manos, lava la boca".[6] Esta serie de actos comprende la confección de un fuego, asociada con varias actividades de penitencia y de quema de incienso: barrer, lavar las manos y la boca.[7]

Así pues, los ciclos abiertos por el encendido de un fuego eran de varias clases: ciclos temporales (de 52 años y anual), ciclo de poder de los gobernantes, ciclo de vida del niño, ciclo de muerte del soberano y sus guerreros, ciclo de cohabitación de la familia en una casa nueva y ciclos relacionados con varias acciones (guerra, comercio y fiesta).

[6] *Auh intla huel itech tahciz in altepetl, in ompa titlamattiuh, ma xoconcuitihuetzi in tepuztli, in cuauhtequiliztli, in tlachpanaliztli, in tletlaliliztli, in tlahuiliztli, in tlatzetzeloliztli, in temate-quiliztli, in temamapacaliztli* (FC IX: 13).

[7] Lavar las manos y la boca es una operación que tiene varios sentidos según el contexto; en un banquete, es preciso lavarse la boca y las manos antes y después de comer, o hacerse lavar por algún servidor (FC VI: 124); por tanto, lavar las manos y la boca de otra persona es una expresión que designa la esclavitud (FC VI: 81); otro sentido se refiere a la penitencia (FC VI: 95). En el contexto de la cita considerada, el término *tecamapaca*, "lavar la boca de alguien" significa "lavar la boca de los dioses" antes de ofrecerles el fuego con humo de copal (*tlenamaca*) [*ibid.* y HG VI, 18, §15: "levántate a lavar las bocas a los dioses y a ofrecerles incienso"]. "Sacudir" (*tlatzetzeloa*) pertenece a la serie de verbos que designan el barrido (*tlachpani, tlatzetzeloani, tlacuicuini*, "él que barre, sacude, vacía la basura", FC IV: 5).

El modelo mítico y el ritual

Como lo vamos a demostrar, el modo operatorio del encendido de todos estos fuegos nuevos replicaba el episodio mítico de la creación del Quinto Sol en Teotihuacan, relatado en náhuatl por Sahagún (FC y HG, L. VII, 2; véase Launey 1980, II: 180-191). Todavía se extendían las tinieblas en el mundo cuando los dioses se reunieron y decidieron quiénes de ellos se arrojarían a la hoguera para volverse Sol. Dos dioses se presentaron, Tecuciztecatl y Nanahuatzin, y empezaron a hacer penitencia durante cuatro días, ayunando y sangrándose. Llegado el momento llamado "en medio de la noche" (*yohualnepantla*), se ataviaron y se lanzaron al fuego. El primero, Nanahuatzin, se transformó en Sol y el segundo, en Luna. Ambos aparecieron al este, al amanecer, y fue todavía necesario el sacrificio de todos los dioses y el soplo del dios del Viento, Ehecatl, para ponerlos en movimiento.

Dicho episodio mítico proporcionaba el modelo seguido por la división del tiempo y sus rituales cotidianos. Un nuevo día se preparaba en lo más profundo de la oscuridad, durante el episodio llamado *yohualnepantla*, "en medio de la noche" que debía corresponder a la una o las dos de la mañana, entre las horas canónicas llamadas "*maitines*" (12 de la noche) y "*laudes*" (tres de la mañana), lo que comprueba que la división del tiempo española no coincidía con la mexica (Dehouve, 2014: 90-92).[8] Este momento era llamado también "cuando se divide la noche" (*in ihcuac xelihui yohualli*, FC II: 88). La noción nahua de "división" (del radical *xeloa*) se aplicaba a la encrucijada de caminos, a la postura del sapo que tomaban las mujeres para dar a luz (Mikulska Dabrowska, 2008: 162) y al lugar donde aparecían los retoños de los árboles. Connotaba, por tanto, la idea de nacimiento y creación y, en este contexto, señalaba el principio del nuevo ciclo diurno del sol.

Varios investigadores han notado la asociación simbólica entre el mito de creación del sol y la ceremonia del encendido del fuego nuevo (Elson y Smith, 2001: 158, citando a Brundage, 1985: 9, Caso, 1967: 129-140, Taube, 2000: 315). En efecto, cada vez que se encendía un

[8] De acuerdo con PM: 70-73, HG II, apéndice V: 171, FC II: 216-217. PM es una abreviatura que designa los *Primeros Memoriales*, en León-Portilla (1958).

fuego nuevo, se volvía a representar este episodio, cuyo momento clave era la penitencia realizada en medio de la noche.

La noche

Reconocemos el modelo mítico en todos los fuegos encendidos al inicio de los ciclos. En primer lugar, inevitablemente, el fuego nuevo se taladraba en medio de la noche, en el momento llamado *yohualnepantla*. Así se hacía para abrir el ciclo de 52 años. "Al principio de la noche", la procesión de sacerdotes vestidos de dioses empezaban a caminar en dirección del cerro Huixachtlan; "ya casi cerca de la medianoche" un sacerdote especialmente encargado de este oficio taladraba el fuego; esto se realizaba cuando se hacían visibles en el cielo las Pléyades —una constelación que tenía mucha importancia entre los amerindios del norte y del sur del continente—. Hacia 1500, en el centro de México, las Pléyades pasaban por el cenit a medianoche alrededor del 16 de noviembre (Broda, 1982).

En Izcalli, se decía que "en medio de la noche se lanza el palo de fuego".[9] De la misma manera, durante las exequias del rey difunto, la cremación del bulto mortuorio era nocturna: a la media noche, sacaban al difunto en procesión y le echaban fuego, "é ya cuando amanecia estaba quemado el Caczoncin [*sic*, rey de Michoacán] y hecho ceniza" (Motolinía, 1903, II, 1: 241). Así también, la cremación de los bultos que representaban a los guerreros muertos empezaba con la puesta del sol (Heyden, 1997: 104). De manera paralela, al principio de la entronización real, la penitencia se realizaba en un aposento cerrado, y el ofrecimiento de incienso, el sacrificio de codornices y el sangrado se verificaban durante la noche (Carrasco, 1965: 136).

El fuego de la guerra también se encendía en medio de la noche. Llegados al campo de batalla, los guerreros quedan sin moverse,

[9] *Yohualnepantla tlecuauhtlaza* (FC II: 159).

> hasta que venga a caer Yacahuiztli [el dios de la noche], al venir la noche; y cuando se va a producir el ataque de la ciudad destinada a perderse, primero se espera que brille el fuego, al arrojar el palo de fuego los sacerdotes, [y se espera] la música de las conchas en las que soplaron los sacerdotes.[10]

Además de estos ejemplos, cabe añadir que el fuego estaba asociado con la penitencia, la cual se practicaba durante la noche, como se va a explicar.

La penitencia

El Fuego Nuevo abría, en efecto, un periodo de penitencia. Las prácticas penitenciales consistían primero en "ayunar" o privarse de alimento (*zahua*, *nino*), "velar" o privarse de sueño (*tozoa*), "sangrarse" (*ihzo*, *nino*), practicar la abstinencia sexual (*àmo cihuacochi*, "no dormir con una mujer" —siendo un hombre quien habla— *àmo oquichcochi*, "no dormir con un hombre" —siendo una mujer quien habla—). En diversas ocasiones los penitentes se teñían el cuerpo de negro. El baño, con sus distintas variantes, revestía fundamental importancia. Otra actividad asociada era el barrido, para lo cual las mujeres despertaban varias veces en el transcurso de la noche (FC III: 1; véase Dehouve, 2011a: 199-202 y 2011b).

El fuego mantenía una relación particular con la penitencia. De manera general, los penitentes que residían en los templos pasaban la noche quemando enormes cantidades de leña, como los jóvenes consagrados a Huitzilopochtli (HG III, 3: 193). "Colocar leña para los dioses [...]. Hacían esto los que habitaban en la casa del dios, los que hacían penitencia" (León-Portilla, 1958: 59).

Por tanto, las ceremonias de los Fuegos Nuevos incluían las prácticas penitenciales. Una vez taladrado el fuego nuevo en el cerro Huixa-

[10] *In ohualhuetz acahuiztli, in tlayohualli inic tlayohualcuihuaz: auh in ihcuac ye itech nequetzaloz, in altepetl polihuiz, achto oc cenca mochiya in tletl, in quenman cueponiz: inic tlecuauhtlazah tlamacazqueh: ihuan in tlapitzalli in tecuciztli, in oquipitzqueh tlamacazqueh* (FC VIII: 52-53).

chtlan, todos los habitantes sometidos a México-Tenochtitlan, inclusive los "niños que estaban en las cunas", se agujeraban las orejas —una práctica de sangrado que ha sido llamada "autosacrificio" y constituía el meollo de la penitencia—: "decían que de aquella manera, todos hacían penitencia" (HG VII, 11, §10: 440). Un autor de principios del siglo XVII, Jacinto de la Serna (1892), añade que, durante los días aciagos del fin del periodo de 52 años,

> se apagava el fuego, a quien llaman Xiuteuctli, que es Señor de el año [...] y todos estos dias no se hazia cosa alguna, ni se comia cosa, que hubiese menester fuego, y eran dias de ayuno; y tenian tradicion, que en uno destos treze dias se auia de acabar el mundo, y assi estavan en silencio, y velaban de noche [...] y al trezeno dia como estauan en vela todos, a el salir el Sol el siguiente dia, el Sacerdote mayor del templo sacaba fuego nuevo con los palillos (Serna, 1892: 313).

La penitencia de los nuevos reyes durante sus ceremonias de entronización está referida con mucho detalle por las fuentes. El *tlahtoani* de Tenochtitlan hacía penitencia durante cuatro días, mientras que el simple *tecuhtli*, después de sus cuatro días de mortificaciones, empezaba un segundo periodo de un año, seguido de un tercero. Los actos de mortificación incluían ayuno, abstinencia, vigilia, sangrado y baños, acompañados por la ofrenda de incienso y del sacrificio de codornices a varios dioses. En el caso del *tecuhtli*, el fuego ardía sin apagarse durante todo el tiempo de la penitencia: "havia de tener cargo que de dia i de noche en estos treinta dias no havia de cesar [dejar?] el fuego de matarse, i havian de ayunar con el todos sus parientes hombres, y mugeres" (Carrasco, 1965: 136-137).

La guerra —iniciada por un Fuego Nuevo— abría un periodo de penitencia. Sabemos que el propio *tlahtoani* todo el tiempo que duraba una guerra lo pasaba en ayunas, abstinencia sexual, vigilia, reclusión y autosacrificios, al igual que la propia familia de los guerreros (Pomar, 1986: 69). A estas evidencias, hay que añadir los fuegos de penitencia (de mercaderes o de fiestas) que, por supuesto, asociaban estrechamente la lumbre y la mortificación. Es de notar que, durante la fiesta de Izcalli, se practicaban incisiones en las orejas de los niños, una práctica de auto-

sacrificio que formaba parte de la penitencia. Sin embargo, es necesario advertir que los textos no proporcionan datos sobre una eventual penitencia asociada con la cremación ni el nacimiento, aunque es probable que haya tenido lugar.

El ciclo solar, símbolo de todos los ciclos

Al terminar estas descripciones, se vuelve evidente que los Fuegos Nuevos remiten al mito del fuego que precedió el nacimiento del Quinto Sol en Teotihuacan. El relato mítico reza que la salida del sol se prepara en la oscuridad de la noche que precede, precisamente en el momento llamado *yohualnepantla*, "en medio de la noche". El fuego primordial, al lado del cual se sangraron los dioses Nanahuatzin y Tecuciztecatl, quema luego sus cuerpos y los transforma en astros, el Sol y la Luna, que surgen más tarde en el cielo. Los diferentes Fuegos Nuevos examinados se atienen a este esquema. Encender la lumbre durante la noche es un acto creador, que siempre prefigura simbólicamente la salida del sol y, por consiguiente, el desarrollo del ciclo diurno, el cual es el paradigma de cualquier ciclo.

De esa manera, el Fuego Nuevo de los 52 años abre el ciclo del llamado "siglo mexicano" y el de Izcalli abre el ciclo anual. Los fuegos de las exequias y la entronización deben entenderse como partícipes de un mismo proceso. La vida del rey se comparaba con el ciclo diario del sol. La metáfora solar permitía hablar de la muerte del rey, equiparada con la puesta del sol, mientras la entronización de un nuevo rey representaba su salida evocada por las palabras: "Hace calor, hay luz", "Ya amaneció", "El nuevo sol viene a salir, a extenderse" (FC I, *addendum* 2: 81; FC V: 57; FC VI: 17, 11, 57). El reino del soberano seguía pues un curso ascendente a partir de su entronización, y luego, decreciente hasta llegar a su término que era su muerte, comparada con la noche profunda. Durante las exequias del rey difunto, la cremación del bulto mortuorio se realizaba durante la noche, metafóricamente asociada con el inframundo. La penitencia del nuevo rey se realizaba en un aposento cerrado, es decir, en las tinieblas. Del mismo modo que la mediano-

che daba inicio a un nuevo día, se recreaba una medianoche simbólica para que el rey difunto cediera el paso al nuevo rey. En este contexto, el Fuego Nuevo y la salida del sol expresaban la noción de ciclo y, más precisamente, la sucesión de los reinos.[11] Además, asociado con el rey, el sol tenía un significado adicional: era visto como un dios guerrero, porque se creía que mataba a los astros nocturnos al levantarse de mañana con sus rayos equiparados con flechas, y recibía el nombre "águila que asciende" (*cuauhtlehuanitl*, León-Portilla, 1958: 73). Al representar la entronización como la salida del sol al amanecer, el ritual no sólo iniciaba un nuevo ciclo, sino que transformaba al rey en guerrero temible.

El Fuego Nuevo que precedía la guerra iniciaba también un nuevo ciclo: el de las confrontaciones bélicas. Taladrar el fuego (*mamali*), soplar sobre las chispas y soplar en las conchas (soplos que se expresaban por medio del mismo verbo: *pitza*) eran los actos creativos asociados durante este ritual. Así se daba nacimiento a un nuevo sol, obviamente un sol guerrero, del cual se esperaba una gran cantidad de hazañas, cautivos y sacrificios. Por su parte, el fuego asociado con el rito de nacimiento abría el nuevo ciclo, individual, de la vida del recién nacido. Como lo hemos visto, la asociación entre la lumbre y la existencia del bebé era de tal naturaleza que ninguno podía extraer una brasa sin perjudicar su futura vida. En otro contexto, el fuego encendido por el mercader debía dar paso a sus actividades comerciales exitosas en una nueva ciudad —un ciclo de trabajo—. Y, finalmente, los fuegos asociados con la penitencia de los meses de veinte días abrían el ciclo ceremonial y precedían la llegada de la fiesta, también concebida como la salida metafórica del sol (en náhuatl se dice que la fiesta "sale", expresado por el verbo *quiza* que significa que llega su día y se levanta su sol).

Así, se puede concluir que todos los fuegos nuevos iniciaban ciclos nuevos —de distinta clase, y unos más bélicos que otros— sobre el modelo paradigmático del ciclo diario del sol. Queda por examinar la cues-

[11] Este análisis está confirmado por los hallazgos arqueológicos. López Luján considera que una parte de la entronización del *tlahtoani* de Tenochtitlan se realizaba en la Casa de las Águilas, situada en el recinto sagrado. En el ala norte o *tlacochcalco*, imagen del lugar de los muertos, se celebraba la velación del cuerpo del rey difunto, así como la penitencia del electo. Suponiendo que el ala norte *tlacochcalco* estuviera conectada con el ala este *tlacatecco*, el soberano mexica reaparecía "como sol del amanecer por el lado oriental" (López Luján, 2006, I : 293).

tión de la eliminación del mal. Hemos dicho que sería útil revisitar la noción de ciclo desde este concepto. Entonces ¿en qué medida el ritual del Fuego Nuevo participaba en la purificación del que lo encendía?

La renovación ritual

El encendido del fuego nuevo al principio de los nuevos ciclos era la ocasión de celebrar varios rituales de eliminación de lo nefasto. Para entender de qué manera, es preciso decir algunas palabras sobre las nociones mexicas de la negatividad.

Suciedad y desdicha

Los mexicas establecían una relación de causa y efecto entre las culpas cometidas por la población y los desastres que la afectaban. Así, las palabras metafóricas —"los excrementos, la suciedad, el polvo" (*cuitlatl, tlahzolli, teuhtli*)— se referían a los delitos cometidos por los habitantes de la ciudad: eran principalmente el adulterio, el robo y la borrachera. Los adúlteros eran llamados "creadores de suciedad" (*tlahzolchiuhqueh*). Se creía que la acumulación de impurezas provocaba las catástrofes capaces de destruir la ciudad: las enfermedades y las epidemias, las guerras y las destrucciones, la sequía y la hambruna.[12] El rey, en su papel de justiciero, tenía la responsabilidad de lavar, de manera reiterada, la suciedad producida por el pueblo y, de esta manera, evitar la ruina de la ciudad (véase Dehouve, 2016a). Era de tal importancia este papel que, al morir el rey en ejercicio, la ciudad corría el riesgo de estar cubierta de excrementos, pues ninguno ya ejercía la justicia: "Pobre del lleno de polvo [el delincuente]: ¿quién lo lavará/lo bañará [lo castigará]? ¿Quién

[12] Los discursos ceremoniales prehispánicos pronunciados durante la entronización del nuevo soberano y durante el ritual de "confesión" están llenos de estas voces metafóricas (véase FC VI: 29-34, por ejemplo).

cogerá/tomará su suciedad/su podredumbre [sus faltas]? ¿Quién los llevará a otro lado [los hará desaparecer]?"[13]

El caso mexica viene a comprobar la hipótesis de Mary Douglas según la cual, en todas las sociedades, el peligro está asociado con las nociones de sucio (*dirty*), suciedad (*uncleanness*), impureza (*defilement*), contaminación (*pollution*) y tabú (*taboo*):

> Sólo podemos acercarnos a la mentalidad primitiva a través de la introspección y del entendimiento de nuestra propia mentalidad […] Lord Chesterfield definió lo "sucio" (*dirt*) como una cosa fuera de lugar. Esto implica dos condiciones: un conjunto de relaciones ordenadas y la contravención a este orden […]. Para nosotros, lo sucio es una clase de categoría que reúne todos los eventos que borran, manchan, desmienten o confunden de otra manera las clasificaciones aceptadas (Douglas, 1968: 3, mi traducción).

Si bien las culpas y el peligro se representaban por medio de la metáfora de la suciedad, la lucha contra lo nefasto consistía en eliminarla, con la ayuda de varios actos metafóricos. Será interesante demostrar que estos actos eran inseparables de los rituales del Fuego Nuevo.

La penitencia en todos los ciclos

He dicho que varias prácticas penitenciales, como el ayuno, la vigilia, la abstinencia sexual y el sangrado, se realizaban mientras ardía el fuego nuevo, como fue el caso en el mito de creación del sol. Como lo han mostrado los estudiosos de estos rituales (en particular, Nuttall, 1904; Graulich, 2005 y Baudez, 2012), la penitencia cumplía varios objetivos simultáneos, pues era a la vez la solicitud de un favor, una oblación, una ofrenda de sangre que alimentaba al sol y a la tierra, un agradecimiento para los dones recibidos. Entre estos múltiples objetivos, uno interesa particularmente aquí, el que se refiere a la purificación corporal, como

[13] *Motolinia in teohyoh in tlazolloh ¿ac quipapacaz, ac cahaltiz, ac quicuiliz, ac caniliz in ihaca, in ipalanca, ac quicuaniliz, ac chico tlanahuac quihuiquiliz?* (FC VI, 5: 23). Mi traducción entre corchetes indica el sentido de las metáforas.

lo comprueba el discurso de un especialista religioso que advertía al penitente: "Y cuando sacarás [los palitos de tu lengua], no sólo lo harás por vía de merecimiento, sino para arrojar el polvo, la basura".[14] La voz metafórica "arrojar el polvo" significaba "purificarse".

Los soberanos practicaban la penitencia de manera reiterada, no solamente para ofrecer su sangre a las deidades, sino porque necesitaban mantener su propia pureza, pues ella tenía una función protectora para él mismo y todo el reino. Las mismas actividades eran también realizadas por todos los habitantes, con la misma intención. Durante todas las ceremonias del Fuego nuevo, la penitencia representaba la obligación que no podía faltar, como lo hemos visto *supra* (sobre la relación entre la penitencia y el fuego, véase Dehouve 2018). La acompañaban otros rituales de eliminación del mal, pero solamente en ciertas ocasiones.

La purificación en los ciclos temporales

Los episodios que han recibido la apelación de "ritual de terminación" por parte de los arqueólogos se realizaban durante la ceremonia del Fuego Nuevo del "siglo mexicano". Se trataba de deshacerse de todos los utensilios caseros y dioses domésticos.

> …cuando ya se acercaba el día señalado para sacar nueva lumbre, cada vecino de México solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses de su casa, y también las piedras que servían en los hogares para cocer comida, y con los que molían ajíes o chiles, y limpiaban muy bien las casas y al cabo mataban todas las lumbres (HG VII, 10, §3: 439).

Un informante de Sahagún dibujó en la figura 19 (FC VII) a un hombre arrojando varios objetos: una figura antropomorfa que representa a un dios casero, varias piedras que figuran las tres piedras del hogar, un mol-

[14] *Auh inic tiquixtiz: ca ahmo ma zan titlamacehuaz, ca teuhtli, tlazolli in tictlaza* (FC I, 12: 26). El pasaje está traducido al español por "Y esto harás […] no por vía de merecimiento, sino en penitencia del mal que hiciste" (HG I, 12: 37).

cajete, varias ollas y un objeto trenzado (petate o soplador). Unos días más tarde, se taladraba en el cerro Huixachtlan el fuego nuevo que, de allí, se traía a México donde se repartía en cada templo y casa particular. Entonces, se renovaban los objetos domésticos que habían sido arrojados, así como los vestidos de los habitantes de las casas.

> De la dicha manera hecha la lumbre nueva, luego los vecinos de cada pueblo, en cada casa, renovaban sus alhajas, y los hombres y mujeres se vestían de vestidos nuevos y ponían en el suelo nuevos petates, de manera que todas las cosas que eran menester en casa eran nuevas, en señal del año nuevo que se comenzaba (HG VII, 13, §1: 441).

La penitencia había empezado cuando los habitantes de México habían visto la hoguera a lo lejos y cortado sus orejas para sacar su sangre y arrojarla en dirección del fuego nuevo. Luego, cada hogar había renovado su fuego doméstico y celebrado su propio ritual en su honor, echando en la lumbre cabezas de codornices y realizando el ritual de quema de incienso llamado "venta de fuego" (*tlenamaca*) (*ibidem*). Cabe señalar que esta descripción es muy semejante a la que Diego de Landa dejó sobre el fuego nuevo encendido cada año durante el mes de veinte días llamado *pop* por los mayas yucatecos.

> Para celebrar [la fiesta del Año Nuevo] con más solemnidad, renovaban en este día todas las cosas de su servicio, como platos, vasos, banquilíos, y la ropa vieja y las mantillas en que tenían envueltos a los ídolos. Barrían sus casas y la basura y los trastes viejos echábanlos fuera del pueblo, al muladar, y nadie, aunque los hubiese menester, los tocaba (Landa, 1966, cap. 88).

Algún tiempo antes, los hombres habían empezado su penitencia, con ayuno y abstinencia sexual, a la cual ponían fin el día de taladrar la nueva lumbre; entonces, los penitentes se quitaban el tizne y se vestían de trajes nuevos para celebrar la fiesta colectiva.

Estas descripciones muestran que la penitencia no se realizaba al mismo tiempo entre los mayas y los mexicas —los mayas la practicaban antes de sacar el fuego nuevo y los mexicas a partir de este evento–; sin

embargo, la voluntad de barrer las casas, arrojar los utensilios viejos y renovarlos era la misma en ambos casos—. Además, es preciso hacer notar que, para quitar el tizne de penitencia y antes de renovar los vestidos, los penitentes no podían hacer menos que tomar un baño de agua. Es un detalle importante porque el baño, patrocinado entre los mexicas por la diosa Chalchiuhtlicue, era un acto purificador esencial.

¿Cuál era el significado otorgado a esta ceremonia por sus actores rituales? Disponemos a propósito de los mexicas de una indicación única, pero significativa: "…todos se alegraban y hacían grandes fiestas, *diciendo que ya había pasado la pestilencia y hambre*…" (HG VII, 13, §2: 441, cursivas mías). El texto afirma así claramente que el hecho de apagar el fuego y arrojar los utensilios que habían servido durante el ciclo pasado aseguraba la eliminación de los males, designados aquí por medio de los términos que se refieren a dos clases de desdichas —pestilencia y hambre—.

La purificación en los ciclos de poder

Entre los nahuas del centro de México, los rituales de renovación de los objetos se celebraban durante la entronización del *tecuhtli*, después de taladrar el fuego nuevo y realizar la última penitencia de treinta días. Cinco días después del fin de este periodo, el nuevo rey recibía al dios patronal (Camaxtli o Tezcatlipoca) en su casa; entonces despojaba la imagen de la indumentaria que le habían pasado sus sacerdotes.

> …los Papas aderezaban i adornavan a Camastel [Camaxtli] é a Tezcuteputla [Tezcatlipoca] […] i luego antes que amaneciese con gran procesion i trompetas i bozinas i llevavan al Ydolo al barrio de aquel que se havia de hacer Tecle (*tecuhtli*] i ponianle en teocal [templo] de aquel barrio si lo havia, i sino hacianle un altar, i alli puesto venia el que havia de ser Tecle [*tecuhtli*] acompañado de todos sus parientes i amigos i enemigos i de todos los Tecles [*tecuhtli*] […] (Carrasco, 1965: 137).

El nuevo *tecuhtli* invitaba entonces a banquetes y distribuía regalos a cada uno, antes de renovar los trajes y adornos de las imágenes de los dioses. "Y después de comer volvia al Templo *i tomaba las mantas con que estava adornado el Demonio i vestiale de otras suyas que havia hecho para ofrecerle [...] i después vestiale de aquellas mantas*" (Carrasco, 1965: 137, cursivas mías). De la misma manera, hemos visto *supra* que los mayas yucatecos renovaban "las mantillas en que tenían envueltos a los ídolos" antes de taladrar el fuego nuevo (Landa, 1966, cap. 88) —en el caso de los mexicas, tanto en el ciclo de 52 años como en el ciclo de poder real, la renovación se realizaba después de encender la lumbre—.

A continuación, se obsequiaban ofrendas a la diosa del agua, Chalchiuhtlicue ("La de la falda de jade"), patrona de la purificación. Durante este ritual, el rey era bañado y vestido con un nuevo traje: "Venian los ayos del Tecle [*tecuhtli*] i echavanle quatro vezes en el agua aunque elase, i alli le fregavan i le lavaban i le vestian de nuevo todo de verde i sos ayos con él de la misma librea" (Carrasco, 1965: 138). El contexto de la puesta de esta nueva vestimenta confirma su significado: se trataba de hacer visible la pureza del nuevo electo después de su penitencia concluida por el baño. Dicho baño daba su nombre a este episodio ritual, llamado *motlatocapaca* ("se baña para volverse soberano") (HG VIII 18 §3: 474 y Motolinía, 1903, II, 11: 290). Hemos visto que, del mismo modo, el periodo mexica de 52 años empezaba por la renovación de la ropa personal de los hombres y mujeres (HG VII, 13, §1: 441), sin duda precedida por un baño.

Prosiguiendo la descripción de la ceremonia concerniente al rey de más alto rango, el *tlahtoani* de Tenochtitlan, leemos que, después de haber purificado su cuerpo, llevaba a cabo la purificación del reino. Mandaba invitaciones a los otros reyes y les ofrecía una comida. Para el efecto, acogía a cada uno de ellos en "un aposento muy adornado, y muy poblado de *sillas que ellos usaban y de esteras, todo nuevo*" (HG VIII, 18: 475, cursivas mías). Las palabras "estera y silla" conformaban el "par de palabras" o "difrasismo" *petlatl icpalli* que designaba el poder (Dehouve, 2012). El hecho de ofrecer a los reyes subalternos estos asientos "todo nuevo" significaba que el poder mismo se renovaba y quedaba limpio. Interpreto del mismo modo los obsequios de mantas, adornos y escudos hechos por el nuevo rey a cada uno de sus invitados reales,

así como a los primeros personajes del reino, nobles, capitanes, jueces, cantantes, y todo tipo de sacerdotes (FC VIII, 18: 65). De esta manera, al terminar este episodio, se puede decir que varios actos rituales distintos (penitencia, baño y dones) habían sido puestos al servicio de un mismo objetivo: la purificación del rey, de sus súbditos y de los símbolos de poder (dioses patronales, asientos y vestimenta). Hay que añadir que, antes de salir a la primera guerra que seguía su entronización, el rey distribuía a sus guerreros "armas y divisas", lo que sin duda significa que eran nuevas (HG VIII, 18, §5: 475).

Lo que ignoramos es si se arrojaban los asientos, vestidos y adornos procedentes del ciclo de poder del rey difunto, pero queda claro que, en todo caso, el nuevo soberano se encargaba personalmente de renovarlos. Estos dones han sido interpretados generalmente como una manera de redistribuir la riqueza y transformar los bienes en prestigio (en particular por Carrasco, 1961 y 1990). Considero esta interpretación como válida pero insuficiente. Los objetos ofrecidos por el máximo soberano tenían un significado simbólico adicional referente a la renovación y la purificación.[15]

El ciclo calendárico de 52 años y el ciclo del poder real formaban parte de un engranaje de ciclos, en teoría sin límite —cuando terminaba uno, empezaba el siguiente— y se acompañaban de verdaderos rituales de terminación y renovación.[16] Los otros Fuegos Nuevos que he mencionado (guerra, nacimiento, penitencia y comercio) se presentan como el inicio de algo nuevo, pero no parecían surgir de un ciclo pasado y terminado y, aparentemente, no incluían rituales de terminación. Sin embargo, pienso que esta circunstancia no les hacía perder su connotación de purificación. En efecto, el último apartado va a mostrar

[15] Aunque mi demostración se limite aquí al periodo prehispánico, añado un dato contemporáneo. Cada año al entronizar a sus nuevas autoridades municipales, los tlapanecos del municipio de Acatepec siguen elaborando fuegos nuevos al mismo tiempo que practican rituales de limpia simbólica de los instrumentos del poder. Dicen: "Hay que quitar la mugre del comisario saliente [...] porque para poder gobernarse, se van las cosas pasadas, salen" (Entrevista a Pascual Santos, ex comisario de Tres Cruces, municipio de Acatepec, enero de 2002, por Dehouve y Prost, inédito, en Dehouve, 2016a).

[16] Estas operaciones no aparecen de manera clara en el ciclo de Izcalli, aunque éste se renueve cada año.

que el vocabulario del taladrado del fuego nuevo estaba constituido por varias metáforas de pureza.

Todo ciclo nuevo es un ciclo puro

Hemos visto que los ciclos estaban asociados con varios rituales de purificación. Completaré este estudio por el análisis semántico del vocabulario que describe los inicios de ciclo.

"Taladrar-brillar"

Encender un fuego nuevo requería una serie de gestos expresados por unos verbos:

—*mamali*: "hacer girar rápidamente el palo entre las manos", "taladrar", "barrenar" o "perforar".

—*pitza*: se refiere a la vez al hecho de soplar sobre la chispa naciente y a su resultado, el nacimiento de la llama, y se puede traducir por "soplar" y "brillar".[17]

—*xotla, cueponi*: describen el paso siguiente, que es el "florecimiento de la llama" designado por los verbos "florecer", "brotar" que se aplican de manera indiferenciada al fuego y a la flor.

La serie de verbos puede aparecer en los textos de Sahagún de manera completa como en esta cita: "Cuando apareció una pequeña chispa, cuando ya se sopló, ya prendió, finalmente florece, brota".[18] Más a menudo, la serie encuentra su forma resumida en dos términos conocidos como "difrasismo" (o "par"): "se sopla, se taladra" (*pitza mamali*). Así, por ejemplo, la voz "se sopla, se taladra // el agua divina, la quemazón"[19] designaba la confección del fuego nuevo que daba inicio a los combates.

[17] Nótese que el verbo compuesto *tlepitza* [de *tle(tl)*, "fuego" y *pitza*, "brillar"] designa el encendido de las antorchas (FC IV: 103).

[18] …*in ihcuac oquenteltzin huel huetz, in omopitz, in oxotlac zatepan ic cuetlani, cueponi* (FC VII: 28).

[19] *Ca mopitza ca momamali in teoatl in tlachinolli*, "[se prende la lumbre] // [para hacer la guerra]" (FC VI: 11).

Lo interesante es que el difrasismo "se sopla, se taladra" tiene dos significados distintos. El primero describe el encendido del fuego:

mamali (se taladra) —*pitza* (con dos sentidos: se sopla sobre la chispa, brilla la chispa).

El segundo describe la fabricación de una joya;

mamali (se taladra, se perfora) —*pitza* (con dos sentidos: se sopla sobre el metal fundido, se funde el metal).

En efecto "taladrar, soplar" eran gestos que pertenecían (también) al oficio de la orfebrería. El verbo *mamali*, "hacer girar entre las manos" y, en este contexto, "perforar", designaba la perforación del metal o de la piedra con una punta: "agujeran [las piedras preciosas], las perforan con una punta de metal".[20] El verbo *pitza* ("soplar" o "brillar" hablando de un fuego) designaba la fundición del metal, como en la voz: "oro fundido", *tlapitzalli teocuitlatl*. El difrasismo *mamali pitza* describía, pues, la confección de joyas. Para reconocerlo y diferenciarlo del taladrado del fuego nuevo, se añadía al par de verbos el término "agujerar", *coyonia*, o los nombres de las joyas.

Niños y soberanos

Los diferentes sentidos del difrasismo concurrían en las metáforas que designaban el inicio del ciclo de vida de un niño y del ciclo de poder de un rey; el niño y el rey eran ambos creados como un fuego nuevo y una joya.

El nacimiento del niño y su educación eran designados por medio del difrasismo "soplar, taladrar". Más precisamente, se requería la intervención de varios taladrados metafóricos sucesivos para formar un ser adulto: en primer lugar, el niño era "soplado-taladrado" por los dioses creadores, Ome tecuhtli, Ome cihuatl, Topiltzin Quetzalcóatl que le daban la vida.[21] Luego, el bebé era "soplado, taladrado" por la diosa

[20] …*inic quicoyôniah, inic quimamalih tepoztlacopintli* (FC IX: 81).

[21] …*omitzpitz, omitzmamal, in monan, in motah, in ome tecuhtli, in ome cihuatl: auh nelli yehhuatl, ah in tlacatl in topiltzin in Quetzalcoatl* (FC VI: 183).

del agua purificadora, Chalchiuhtlicue, y ella le otorgaba la pureza.[22] Cuando crecía, integraba el colegio *calmecac*, donde de nuevo era "soplado, taladrado" para adquirir los conocimientos necesarios a su futuro estado.[23]

Del mismo modo, un nuevo rey era creado como una joya; se le decía durante un discurso ritual hablando de los soberanos: "Ustedes preciosos, Ustedes brazaletes, Ustedes chalchihuites, Ustedes turquesas, que han sido soplados, han sido perforados".[24] Y su entronización se equiparaba con la totalidad de las metáforas señaladas *supra* —la salida del sol, la confección de una joya, el nacimiento, el taladrado del fuego nuevo para elaborar una antorcha—.

> Ahora, ahorita, el sol ha calentado, se ha extendido, se ha mostrado [salida del sol], se sopló, se taladró el chalchihuite, la turquesa, la pulsera [confección de joyas], vivió, nació [nacimiento], floreció, brotó [nacimiento de una flor o encendido del fuego nuevo], se vino a erguir el pino, la luz [encendido de la antorcha].[25]

Vemos que todos estos verbos que, evidentemente, describen el inicio de varios ciclos, aludían a la pureza. Buscaremos la serie de términos que define la pureza en una cita que se refiere a la purificación del culpable de una falta por medio de la penitencia judicial. El discurso ritual que se dirige al culpable una vez que ha sido purificado es el siguiente:

> Ahora nuestro señor se dignó hacer que haya calor, haya luz [salida del sol], ahora vienes a extender, vienes a hacer salir el sol [salida del sol], aho-

[22] …*occeppa quipitza, quimalali in tonan in chalchihiuhtlicue* (FC VI: 202).

[23] "allí se soplan, se perforan, allí florecen, se abren los hijos de [la nobleza]", *in oncan mopitzah, momamalih: in oncan xotlah, cueponih in tepilhuan* (FC VI: 214). Aquí, la metáfora se refiere específicamente al taladrado del fuego nuevo, porque asocia la serie completa de los verbos que lo designan: "soplar, taladrar, florecer y brotar". Los ejemplos que preceden pueden designar tanto el taladrado como la confección de joyas.

[24] …*in antlazohti in ammaquizti in anchalchiuhti in anteoxiuhti in anpitzaloqueh in anmamalihuaqueh* (FC VI: 57).

[25] *In axcan: at ie nellaxcan otonac, omomanaco in tonatiuh otlanez: ca opitzaloc omamalihuac in chalchiuhtli in maquiztli in teoxihuitl oyol otlacat, oxotlac, ocuepon, omoquetzaco in ocotl, in tlahuilli* (FC VI: 17). El rey era llamado antorcha porque iluminaba a sus súbditos. Entre corchetes, se puso el significado de las metáforas.

> ra de nuevo sales como niño, de nuevo te vuelves un niñito, te vuelves un perico joven [nacimiento], un jade, una turquesa [confección de joyas], floreces, de nuevo brotas [nacimiento de una flor o encendido del fuego nuevo], sales del huevo, naces en la superficie de la tierra [nacimiento].[26]

Para quien lee una serie de palabras asociadas, la dificultad consiste en determinar cuál es la propiedad que tienen en común de tal modo que se entienda por medio de qué palabra abstracta y sintética se tiene que traducir. En este caso, el lema es el nacimiento y el texto enumera varias clases de nacimientos —del sol, del niño, del pájaro, de la joya y de la corola floral o la llama de fuego—. Ahora bien, el discurso enumera estos nacimientos para designar el estado de pureza alcanzado después de la penitencia; por tanto, se puede concluir que la metáfora por excelencia de la pureza se encarnaba en el surgimiento de un ser joven y el inicio de un ciclo nuevo. Si lo puro era lo recién nacido, entonces, todos los inicios de ciclos eran puros.

Conclusión

Al principio de este artículo, se planteó la pregunta de si los pueblos mesoamericanos asociaban la noción de ciclo con la purificación. Para encontrar una respuesta, se hizo una revisión de las ceremonias de transición de un ciclo al otro, así como de las de inicio de un nuevo ciclo, entre los mexicas. Común a todos los casos considerados se destacó el ritual del encendido del fuego nuevo, que formaba parte de una construcción simbólica y metafórica compleja asociando la división del tiempo con los relatos míticos. El fuego nuevo, elaborado en medio de la noche e incluyendo la penitencia, representaba la hoguera primordial en la cual se arrojaron los dioses que se transformaron en Sol y Luna. El fuego precedía la salida del sol y, por consiguiente, marcaba el inicio de cualquier ciclo, de tiempo, de vida y de poder.

[26] *Ca axcan tona, thathui quimochihuilia in totecuyo, axcan tic-hualmana, tic-hualquixtia in tonatiuh, axcan occepa tipilquiza, ticonequiza: occepa iuhquin tipiltzintli timochihua in titoztli, tichalchihuitl, titeoxihuitl timochihua, ticueponi: occepa yancuican tixotla, titlapani, titlacati in tlalticpac* (FC VI: 32).

Cuando los ciclos se sucedían unos a otros, como en el calendario de 52 años y la dinastía de los reyes, el encendido del fuego era precedido por la eliminación ritual del mal acumulado durante el ciclo pasado, de tal manera que la secuencia completa estaba constituida por el taladrado del fuego, la penitencia, un rito de "terminación", un baño purificador, y la renovación de los vestidos y utensilios. En las otras ocasiones, el simple encendido del fuego acompañado de penitencia representaba la abreviatura de dicha secuencia y era suficiente para dar inicio al nuevo ciclo. En todo caso, la salida del sol, el nacimiento y el principio de cualquier ciclo nuevo eran los paradigmas de la pureza, como lo enseña el examen del vocabulario que les estaba asociado. De esa manera, se puede concluir que la mecánica mexica de los ciclos era inseparable de la purificación y la eliminación periódica del mal.

ABREVIATURAS

HG, véase Sahagún, *Historia general*
FC, véase Sahagún, *Florentine Codex*
PM, véase *Primeros memoriales*, León-Portilla, 1958

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Carmen (1984). *Códice de Huamantla*, Tlaxcala, Gobierno del estado de Tlaxcala.

Anders, Ferdinand, Marteen Jansen y Luis Reyes (1991). *El libro del Ciuacóatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica.

Baudez, Claude (2012). *La douleur rédemptrice. L'auto-sacrifice précolombien*, París, Riveneuve éditions.

Bernal Romero, Guillermo (2014). "El fuego, el taladro y el tlacuache. Ritos de *Joch' K'ahk'* y otras ceremonias de fuego en el Clásico", *Arqueología Mexicana,* 128: 66-71.

Boone, Elizabeth H. (2000). *Stories in Red and Black*, Austin, University of Texas Press.
Broda, Johanna (1982). "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Franz Tichy ed.,*Time and space in Ancient American Cosmovision*, Múnich, Universität Erlangen-Nürnberg, Lateinamerican Studien 10, pp. 129-157.
Brundage, Burr C. (1985). *The Jade Steps: A Ritual Life of the Aztecs*, Salt Lake City, University of Utah Press.
Carrasco, Pedro (1961). "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, 63: 483-487.
Carrasco, Pedro (1965). "Documentos sobre el rango de Tecuhtli entre los nahuas tramontanos", *Tlalocan*, vol. I, pp. 133-160.
Carrasco, Pedro (1990). "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en M. Suárez (ed.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, México, Universidad Iberoamericana/ Alianza Editorial Mexicana, pp. 306-326.
Caso, Alfonso (1967). *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
Códice Tudela (1980). *Códice Tudela, José Tudela de la Orden,* Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 2 vols.
Dehouve, Danièle (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés/ Universidad Autónoma de Guerrero/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
Dehouve, Danièle (2011a). *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Collection Histoire des religions).
Dehouve, Danièle (2011b). "La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 41: 65-90.
http://www.journals.unam.mx/index.php/ecn/article/view/23438.
Dehouve, Danièle (2012). "Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44: 41-64.

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn44/ecn044.html.

Dehouve, Danièle (2013a). "Las metáforas comestibles en los rituales mexicanos", *Les Cahiers ALHIM*, 25, numéro spécial: De l'âtre à l'autel: Nourritures rituelles amérindiennes (Mexique, Guatemala). http://alhim.revues.org/4540.

Dehouve, Danièle (2013b). "Los rituales de expulsión entre los tlapanecos", *Dimensión Antropológica*, 56: 67-97.

Dehouve, Danièle (2014). *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Dehouve, Danièle (2016a). *La realeza sagrada en México (siglos xvi-xxi)*, México, El Colegio de Michoacán/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Dehouve, Danièle (2016b). *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis (Colección Cátedras Institucionales).

Dehouve, Danièle (2018). "The New Fire and Corporal Penance", en Andrew Scherer y Vera Tiesler (eds.), *Smoke, Flames and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 411-434.

Douglas, Mary (1968). "Pollution", *International Encyclopedia of the Social Sciences*. http://www.encyclopedia.com.

Durán, Fr. Diego (1967). *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Porrúa, 2 vols.

Elson, Christina M. y Michael E. Smith (2001). "Archaeological Deposits from the Aztec New Fire Ceremony", *Ancient Mesoamerica*, 12: 157-174.

Gómez de Orozco, Federico (1945). "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", *Tlalocan,* 2 (1), pp. 38-63.

Graulich, Michel (2005). "Autosacrifice in Ancient Mexico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36: 301-329.

Heyden, Doris (1997). "La muerte del tlatoani. Costumbres funerarias en el México antiguo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27: 89-109.

Historia Tolteca Chichimeca (1976). Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García (eds.), México, CISINAH-Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Secretaría de Educación Pública [1989 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Fondo de Cultura Económica].

Iglesias Ponce de León, Ma. Josefa y Andrés Ciudad Ruiz (2009). "Rituales del Clásico Terminal en Machaquilá, Petén", *Península*, IV: 33-59.

Jansen, Marteen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (2009). *La lengua señorial de Ñuu Dzaui*, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca/ Universidad de Leiden/ Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.

Landa, Diego de (1966). *Relación de las Cosas de Yucatán*, México, Porrúa.

Launey, Michel (1980). *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, París, L'Harmattan, vol. II.

León-Portilla, Miguel (1958). *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Historia, Seminario de cultura náhuatl.

López Luján, Leonardo (2006). *La casa de las águilas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

López Luján, Leonardo (coord.) (2012). *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Museo del Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Manzanilla, Linda (2003). "El proceso de abandono en Teotihuacan y su recuperación por grupos epiclásicos", *Trace: abandono de asentamientos prehispánicos*, 43, junio: 70-76.

Mikulska, Dabrowska (2008). *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Varsovia, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia.

Motolinía, Fr. Toribio de (1903). *Memoriales*, publicado por Luis García Pimentel, París, Madrid, Donnamette, Gabriel Sánchez.

Musset, Alain (2012). *Le syndrome de Babylone. Géofictions de l'Apocalypse*, París, Armand Colin.

Nuttall, Zelia 1904 "A penitential rite of the Ancient Mexicans", *Archaeological and Ethnological Papers of The Peabody Museum*, I, 7: 3-26.

Pomar, Juan B. (1986). "Relación de la ciudad y provincia de Texcoco", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Ponciano, Erick M. y Alba Estela Pinto (2007). "Rito de terminación en la plaza principal de Aguateca. Epílogo de su ocupación durante el siglo IX", en J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía eds., *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas de Guatemala*, 2006, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 720-736.

Sahagún, fray Bernardino de (1956). *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Porrúa.

Sahagún, fray Bernardino de (1950-1982). *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*, Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble (trads. y eds.), Santa Fe, New Mexico, School of American Research and the University of Utah, 12 vols.

Stuart, David (2011). *The Order of the Days*, Nueva York, Harmony Books.

Taube, Karl A. (2000). "The Turquoise Hearth: Fire, Self Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War", en David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions, eds., *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, Nixot, University Press of Colorado, pp. 269-340.

Vaillant, George C. (1941). *Aztecs of Mexico: Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*, Garden City, Doubleday Doran.

Wimmer, Alexis (2004). *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. http://sites.estvideo.net/malinal/index.html

PELIGRO, MAL Y FERTILIDAD EN LAS COSMOGONÍAS Y RITUALIDAD DE LAS CULTURAS DEL NORTE MEXICANO

Arturo Gutiérrez del Ángel

Introducción

"Peligroso", al igual que amenazador, aventurado, azaroso, comprometedor, contraindicado, grave, malo, mortal, mortífico, nocivo, pernicioso, subversivo, turbio, endemoniado o demoniaco son adjetivos que utilizamos a menudo para clasificar aquello que nos resulta antipático, que no nos gusta, que nos desagrada o que pone en peligro nuestra estabilidad social, emocional o ideológica. Algo peligroso es algo que nos choca, nos desagrada o que no va con nuestras creencias, es decir, algo socialmente negativo. Y por mucho que el pensamiento científico intente echar por la puerta estos adjetivos, regresan por la ventana de modo subjetivo. Aunque éste no es un artículo sobre las concepciones del mal en antropología, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que incluso en antropología, y en este caso la mexicana, existe la negación de aquello a lo que debe su existencia: lo indígena y el conjunto de su universo cultural.

Una negación que dio forma a las políticas indigenistas era considerar que lo indígena era malo y peligroso para el desarrollo económico del país. En cambio, lo bueno eran los valores mestizos y criollos. Desde diferentes ángulos y épocas, desde distintos canales políticos y sociales, el indigenismo intentó expulsar lo indio de lo indio, es decir, convertir lo indígena en una cultura de lo mexicano considerando esto como valores mestizos heredados de la colonia. No lo logró, pero en el intento desconoció lo que por derecho propio les correspondía a las distintas culturas: su visión del mundo. Y éste es precisamente el punto que me

interesa destacar en este artículo: la visión del peligro conceptualizada por algunas culturas del norte mexicano.

La antropología "mexicocentrista" negó lo indígena a partir de una antropología aplicada, dando por hecho que el mal de la nación y su atraso era la huella que jalaba hacia el mal y el subdesarrollo. Suponían que la diferencia cultural, basada en los hechos de "creencias" y supersticiones, debían ser arrancadas en nombre de las leyes del mercado y una ilustración denominada "progreso". El peligro para lo mexicano era la diferencia, y al hablar de peligroso hay que preguntarse entonces, peligroso o malo para quién: ¿para la política nacional, para la filosofía, para la religión…? En este orden de cosas, quizás la pregunta debería ser ¿cuál es el papel del peligro en una cultura determinada? Esto por una razón: porque lo peligroso no ha sido nunca una categoría universal sino relativa, aunque la antropología mexicana lo haya identificado con la pluralidad étnica que nos constituye como nación. Esto queda demostrado en un comentario que hiciera alguna vez Spicer y que recoge Barbara Reed (1972: 17): "cultura indígena colonial es andar descalzo, andar en petates y andar en calzones". Esta visión era sin duda compartida por una pluralidad de antropólogos de los años cuarenta que intentaban definir al indígena para saber cómo cambiarlo, como queda demostrado en el comentario de Alfonso Caso:

> Indio es aquel que siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla perfectamente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que las hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos (Caso, *apud* Reed, 1972: 28).

La antropología mexicana surge como una disciplina que aspira al progreso mediante la objetividad, creando no obstante su *corpus* de conocimiento a partir de la confrontación de adjetivos bien definidos: bueno-malo, progreso-atraso, pobre-rico, indio-mestizo, rubio-moreno, etc. Proyecto progresista que al final liberará a la nación de la herencia del atraso. Esta forma de procesar los datos es propia no sólo de discursos

que aspiran a la objetividad, sino que es más bien propia de los *corpus* discursivos, díganse científicos, pero también políticos o religiosos. Por poner un ejemplo, en su diccionario de las religiones, Edgar Royston Pike (1994), al hablar sobre las concepciones religiosas, argumenta que existe la oposición del bien y mal como un paradigma central regulador de lo social. El budismo sostiene que toda existencia es mala y que el destino del hombre es llegar al Nirvana, suprema felicidad y lugar que escapa a la dualidad bueno-malo; escapar, al igual que lo sostienen los hindúes, del *karma,* quienes afirman que cada ser humano es producto de acciones pasadas y, según la balanza de las acciones buenas y malas, será su existencia. Por otro lado, Leibniz sostenía que el mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles, porque en él existen y cohabitan el bien y el mal; el equilibrio de estas fuerzas hace que se pueda sobrevivir y que los peligros del mal no caigan sobre la existencia. En cambio, Job se lamenta por el mundo que Dios creó, debido a las maldades humanas, a diferencia de los teólogos cristianos al reconocer las bondades de Dios. No obstante, unos y otros han tenido dificultad en definir el mal de Dios en toda su capacidad y omnipotencia, concluyendo que el problema del mal es indisoluble y sólo regulable por la humanidad. Esto contrasta con el acercamiento al bien y al mal de los musulmanes, quienes aseguran que tanto una categoría como la otra es el resultado de la voluntad de Alá. Otras religiones, como el zoroastrismo, proponen una doctrina del dualismo al considerar dos dioses o principios, uno asociado con lo bueno y otro con lo malo, aunque el primero siempre triunfará sobre el segundo, si no, una catástrofe de dimensiones cósmicas acaecerá sobre la humanidad.

Si bien los adjetivos malo o peligroso operan como reguladores sociales e incluso científicos, eso no indica, como podría considerar algún funcionalista poco atento, que para todos sea lo mismo y de la misma manera. El mal puede ser un concepto tan ambiguo que escapa a cualquier clasificación de aspiración universalista. El caso analizado en este artículo pondrá el acento en una pregunta rectora: ¿de qué manera los grupos indígenas del norte, o algunos de ellos, conciben el mal y lo peligroso? ¿Significa acaso lo mismo y siempre opuesto al bien? ¿Cómo el mal regula los hechos sociales de algunos de estos grupos?

Parto de una idea central: un ejercicio como el propuesto debe ser contrastado en términos comparativos entre distintas culturas, en virtud de relativizar el concepto de "peligroso" y sus sinónimos y verlo en relación con las nociones opuestas, que no sería el bien sino la fertilidad, aunque, quizás y sólo quizás, uno y el otro no necesariamente se oponen. En este sentido cabe preguntar: ¿qué es lo peligroso para los grupos indígenas? ¿Acaso son nociones realmente opuestas y lo peligroso puede considerarse como algo tajante? Una de mis hipótesis es que para estos grupos lo peligroso no es un adjetivo que califique una acción determinada, sino que opera como un evento que relaciona mitología, ritualidad y parentesco, que transforma algo del orden de lo negativo en fertilidad. Es decir, un ordenador que de los márgenes de lo social se desplaza hacia el centro de la propia creación. Gramaticalmente se desliza del adjetivo, tal como estamos acostumbrados a entenderlo, a un verbo, lo que permite una movilidad mucho más amplia para razonar procesos sociales y clasificatorios. Las fronteras entonces se mueven según el contexto.

Nos enfrentamos entonces a un problema: ¿qué y qué no tomar en cuenta en el análisis ante el elenco de posibilidades relacionadas con lo peligroso y el mal? Propongo que nuestra matriz de inteligibilidad sea algo que diferentes grupos comprendan y que tenga un espesor semántico que cruce culturas con significados que logren articular un sistema por medio de la comparación. Que sea entonces un valor sistémicamente denso para soportar la hipótesis que se sostiene aquí, la articulación de lo malo a lo fértil por medio de un desplazamiento de significados en donde ni todo lo malo es malo ni todo lo bueno, bueno. Me parece que varios elementos serían susceptibles de ser analizados en el sentido de la hipótesis marcada. No obstante, y después de hacer un repaso entre diversas culturas, uno que brinda dicha posibilidad es el de la noción de uso y agencia que se tiene sobre una de las plantas psicoactivas más difundidas: la datura. Para este fin tomaré como ejemplo, como dije, a ciertos grupos del suroeste de Estados Unidos, a algunos del noroeste y occidente de México. El análisis podría extenderse mucho más, pero el espacio no da sino para dibujar apenas una metodología que ayude a entender estos procesos. Este complejo se extiende y transforma en pueblos como los del suroeste de Estados Unidos pero también del noroeste

mexicano (tarahumaras, yaquis, mayos), o los del occidente mexicano (coras, huicholes, tepehuanes del sur, mexicaneros); pero también podemos verlo en el centro (nahuas, otomíes, mazahuas) y sur (mayas) e incluso en varias regiones de Sudamérica. Aunque resulte fascinante este ejercicio comparativista, el espacio en este capítulo no da para detenerse en cada uno de estos casos. No obstante, comprobar el sistema aludido implica cotejarlo por lo menos con grupos del occidente mexicano, lo cual resulta revelador.

Ahora bien, para la antropología mexicana lo malo fueron las culturas indígenas, por atrasadas, noción que articuló su *corpus* y posibilitó una agencia proyectada en políticas que tenían como fin la integración mediante el exterminio de ese mal, lo que daría como resultado el progreso. Si se repasó el ejemplo de la antropología mexicana, fue con el fin de hacer ver al lector que un discurso científico o uno cosmogónico tienen más puntos de confluencia que de divergencia. Hasta aquí este paralelismo.

Uso y concepción de la datura en las culturas pueblo del suroeste de Estados Unidos

Dependiendo de la comunidad y de la variante de la que se trate, la datura puede ser denominada *Datura inoxia* y conocida con los términos de *kieri, nacazcul, toloatzin,* toloache, tártago o yerba del disco (entre otros vocablos). No obstante, en los grupos del norte se impone el criterio de que esta planta sirve para ver en la oscuridad, para hacer daño o enamorar. Y si bien en algunos grupos su presencia se ha debilitado en su consumo, queda presente en la mitología, la ritualidad y, en general, en la tradición oral. Por ello será ahí en donde un trabajo como el propuesto debe indagar, iniciando por grupos del suroeste de Estados Unidos.

En el llamado suroeste de Estados Unidos, la datura ha sido importante en los procesos chamánicos regidos, sin duda, por una muy nutrida cosmogonía que vincula, en primer plano, los procesos humanos con su universo social, geográfico y astronómico. Cada grupo pueblo tiene

sus especialistas curanderos denominados *Medicine Men*, asociados por lo general con las propiedades del fuego, la lluvia, el viento, etcétera.

Los zuñi denominan a la datura[1] *aneglakya* y *aneglakyatsi'tsa*, términos vinculados tanto con procesos mitológicos como ceremoniales. A través de la mitología puede entenderse que la datura no existe como unidad, sino con una pluralidad de formas distintas de ser. Si bien en este trabajo no se pueden tratar todos los mitos relacionados con la datura, me remito a uno de los más completos que Matilda Coxe Stevenson encontró a finales del siglo xix.

> M1[2]
> En los tiempos antiguos, un muchacho y una muchacha, hermanos, vivían en el interior de la tierra (a veces *aneglakya* y *aneglakyatsi'tsa* aparecían en la tierra como viejos), pero frecuentemente salían al mundo exterior y caminaban mucho, observando atentamente todo lo que veían y escuchaban, y repitiendo todo a su madre. Esto no le gustaba a los divinos (gemelos guerreros hijos del Padre Sol), que cuando se dieron cuenta salieron a su encuentro y les preguntaron: ¿cómo están? Y los hermanos contestaron: estamos contentos. Los hermanos preguntaron a los gemelos de la guerra[3] cómo podían hacer para que alguien soñara y viera fantasmas, y cómo se podía hacer para que alguien caminara un poco y viera al que ha cometido un hurto. Después de ese encuentro los divinos llegaron a la conclusión de que *aneglakya* y *aneglakyatsi'tsa* sabían demasiado, por lo cual debían ser borrados para siempre del mundo; así, los divinos lograron que tanto el hermano como la hermana desaparecieran dentro de la tierra, descuartizando sus partes y haciendo los rumbos del universo. Ahí donde algunas

[1] Se trata de la *Datura inoxia* o *Datura ceratocaula*, *torna-loc*. No obstante, los botánicos han demostrado también que no es exclusivamente la *Datura* la que se utiliza sino también la *Solandra*. Sin embargo, esta diferenciación botánica no trastoca el complejo del sistema enteógeno compartido por los grupos que analizaremos en este artículo (agradezco a Danièle Dehouve por la sugerencia).

[2] La nomenclatura que utilizaré para organizar los mitos es la recomendada por Lévi-Strauss en *Las Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* (1986 [1984]): el mito primero, que no es necesariamente el más completo, sirve como arranque comparativo; se utiliza M1, M2, M3, etcétera.

[3] Los gemelos de la guerra son de los personajes más interesantes en la mitología pueblo. En algunos mitos aparecen como los hijos de la mujer araña quien ayuda a tejer el universo mediante su telaraña.

de las flores están teñidas de amarillo, algunas están teñidas de azul, algunas de rojo y otras son blancas (Stevenson 1915: 46).

Como vemos, la datura es hombre y mujer; puede ser niño o anciano, y pertenece al mundo de abajo, aunque sus flores crecen al ras de la tierra. En el mito, el mundo bajo es el lugar que fue designado a la datura por los gemelos de la guerra "por saber demasiado", lo que significó un peligro para los sabios principales. Como castigo fueron descuartizados y de sus partes se crearon los puntos cardinales. No obstante, sus flores crecen por encima de esta tierra y dividen al universo en los rumbos del universo, su mundo actual. ¿Qué es lo que saben los hermanos? Soñar, ver y adivinar, es decir, aquello que pertenece sólo a las deidades. Ante sus ojos, este saber los hace peligrosos al conocer los secretos, algo que no debería pertenecer a su ámbito. Pero ya tienen el saber, transformándolos en los primeros seres que, mediante sus partes descuartizadas (sacrificio) constituyen el universo. Es decir, la unidad queda relativizada y el saber es el universo mismo. Vemos pues que lo malo puede decantar en positivo: ese saber malo se transforma en universo.

Como se ve, la datura como elemento empírico es un mediador: manifiesta la dualidad propia de cualquier elemento mitológico o ritológico, cargado de un saber que en primera instancia se completa por oposición con la vida por ser muerte y sacrificio. Pero no sólo eso, sino que además puede pensarse como una unidad que diluya y contenga la dualidad al indiferenciarla: contiene al universo mismo que no es ni positivo ni negativo, ni hombre ni mujer, ni bueno ni malo, ni niño ni anciano, etc. Es un saber total. Entonces, ¿qué sabe la datura? Quizás la respuesta pueda derivar de algunos rituales en los que se utiliza esta planta, los cuales, por lo menos los que aparecen en la literatura etnográfica, se llevan a cabo en el entrecruce de la noche con el amanecer. Debe destacarse antes que nada que la noche establece una importante relación con las raíces del vegetal, que representan a los muertos y la oscuridad. Por otro lado, el amanecer se relaciona con las flores de la datura, en tanto que proviene de la oscuridad alzada al viento.

Veamos, pues, cómo estas propiedades extraídas del mito de cierta manera determinan el flujo de significados de las ceremonias en las que la datura se consume.

El campo ritual de la datura

En 1879, Matilda Coxe Stevenson (1915) observó entre los zuñi una danza de petición de lluvia. Registró que los sacerdotes zuñi empleaban la *Datura stramonium* en sus danzas nocturnas. Según la autora, por medio de los efectos de esta planta los sacerdotes podían comunicarse con los pájaros que hacían llover (águilas). Se ponían un poco de datura en la boca para no tener miedo en las noches mientras cantaban (*ibid.*: 80), pues el contacto con la oscuridad producía sinergias que sólo ellos sabían controlar. Otra versión indica que, al ingerir datura, el chamán se transformaba en una serpiente que ascendía a los cielos para descender a manera de lluvia, imagen sin duda equiparada a la serpiente emplumada mesoamericana (Gutiérrez del Ángel, 2010).[4]

Según otros autores, principalmente Cushing (1923) y Parsons (1996 [1939]), el mito descrito (o algunas de sus variantes), es narrado por los zuñi en diferentes rituales de paso en los que la datura se emplea. Los autores coinciden en que el enteógeno es manipulado exclusivamente por los sacerdotes del clan de la lluvia y la flauta. Estos *Medicine Men* siguen un estricto patrón de fabricación para hacer un polvo con la raíz y semillas de la datura que untan en los ojos: muelen las flores y las raíces, diluyendo las propiedades bipolares del universo y autorizando a la fisicalidad humana a ser parte de estas fuerzas que constituyen la unidad (Lévi-Strauss, 1987).

Como en el mito, los zuñi deben cortar la planta con todo y raíz, descuartizarla, secarla y luego hacer el polvo. Sin duda, la técnica dialoga con la prescripción mitológica. Si esto es así, entonces el chamán lleva a cabo lo que en los primeros tiempos los dioses guerreros hicieron para construir el universo. Vale la pena anotar que estos rituales siempre se hacen por clanes, pero nunca el chamán de un clan realizará el rito de paso en su propio núcleo, sino que es llamado por un *Medicine Man* de otro clan. Aunque no es mi propósito analizar este aspecto, resulta

[4] En el artículo "La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: sacrificio y sexualidad en el noroeste de México y suroeste de Estados Unidos" (Gutiérrez del Ángel, 2010), comprobé la relación que existe entre la serpiente emplumada y la caída de la lluvia. Además, se vio cómo el águila, como portadora de lluvia, no es una idea exclusiva del suroeste de los Estados Unidos, pues entre los grupos del occidente mexicano podemos encontrar ideas afines.

interesante, ya que este tipo de rituales de paso es compartido por casi todos los grupos sureños de Estados Unidos (Ward y Kroeber, 1908: 8). Regresaré sobre este tema más adelante.

Mediante el polvo proveniente de la datura, los zuñi establecen comunicación con "el lugar de las plumas de águila" (Gutiérrez del Ángel, 2010: 105) o lugar solar. Es significativo que estas plumas sean exclusivas del jefe de la lluvia, y que a veces aparece como una serpiente alada con un cuerno (*ibidem*). Es decir, que al untar la sustancia enteógena en sus ojos, los *Medicine Men* están en aquel mundo bajo y primordial en donde, se dice en otro mito, los primeros le dan sus alas de águila para volar (*ibidem*). En los rituales de petición de lluvia o curaciones, luego de usar la datura, el *Medicine Man* la ofrece a los presentes para también ver y establecer relación con los muertos-*kachina*;[5] ellos son las fuerzas que dan forma al mundo social de los humanos y a los clanes; pueden interceder para que llueva o curar. La datura es considerada también como un fuerte analgésico, por esto los pacientes identifican la planta con la lluvia. Si los efectos analgésicos del vegetal producen en el organismo un sentido intermitente de alivio, entonces la lluvia, al ser convocada mediante los mismos principios activos, produce un saneamiento de la sequía, lo que equivaldría a sanar la vida mediante lo que la lluvia produce: vida mediante el maíz. Nuevamente lo negativo se torna positivo.

Entre los pueblo, los zuñi no son los únicos que han conocido y aprendido a manejar las potencias curativas de la datura; los hopi también, y de manera contundente. Sus chamanes han sabido utilizar esta planta como "medicina del alma", mezclada con otras hierbas entre las que se encuentran el tabaco, los hongos y el cacao. A este "menjurje" lo denominaban *nganhu* (medicina de la noche) que confiere a los *Medicine Men* el poder de estar en el mundo primero,[6] de ver ahí, de pronosticar y curar. Así, los hopi comparten con los zuñi la posibilidad de adentrarse al mundo primario pero que no es pasado, no es historia

[5] Los *kachina* son los conjuntos rituales más importantes entre los grupos pueblo. Se trata de cargos asociados con las nubes y los muertos, aquellos que en el ciclo ceremonial aparecen como antepasados. A ellos se les pide que llueva, que curen a los enfermos, etcétera.

[6] Hay que recordar que los grupos pueblo consideran que existen cuatro mundos. En donde se vive actualmente es el cuarto mundo.

sino es un universo paralelo que existe a la par del mundo actual. En uno de los pasajes del mito zuñi se indica esta posibilidad cuando la datura pregunta a los gemelos de la guerra cómo se hacía para poder saber quién había cometido un hurto. Y ellos, al responder, dicen: "vemos lo que ustedes no ven porque estamos aquí con ustedes". Otra de las características compartidas con los zuñi es que estos rituales se realizaban exclusivamente de noche hasta la llegada del amanecer. Así, si el doliente sufría de oscuridad (como lo vimos líneas arriba) relacionada con el desequilibrio anímico, la enfermedad era parte de esta noche y el chamán operaba como guía por el sendero hacia la luz.

Parecido a los zuñi, los *Medicine Men* hopi elaboran una pintura con las plantas de la datura y pintan sus ojos y los de los enfermos, pues de esta manera podrán ver y estar en el mundo primario. Soñar. Luego cantan: "he venido a tomarte, con un propósito. Está aquí conmigo la medicina y es por ella que puedo verte. No estarás ya dañado en la oscuridad..." (DuBois, 1908: 77-91).[7] Al igual que otros chamanes, los *Medicine Men* hopi se adentran en la oscuridad siendo águilas. De hecho, una etnografía indica que a las cuatro de la mañana era cuando tenían que llevarse a cabo las curaciones o los rituales relacionados con la datura, pues era el momento cuando todos los seres aparecen y al chamán le salen sus plumas y, al aparecer el sol, los enfermos sanaban (Fewkes, 1892).

Las ideas destacadas hasta aquí son compartidas además por grupos como los luiseños y algunos más de California, como los yocuts, mohave, chumash, cahuilla, kikisowil, diegueños.[8] Los luiseños denominaron a la datura *naktamush*, *Jimmson Weed* en inglés, que significa hierba mala (*Datura meteloides*). Se usaba en ritos de paso para púberes (Slifer, 2000: 32) pero, a diferencia de los hopi, los californianos y en particular los luiseños utilizaron la datura como infusión en curaciones de parto, al igual que los yaquis (DuBois, 1908: 77). Para ellos, la datura era una niña púber y por eso era una hierba mala. Los luiseños sostenían que las mujeres vírgenes eran algo negativo, como hierbas malas, de ahí que

[7] Por el momento se deja de lado la relación que existe entre sueños y estados de consciencia alterados, que merece una investigación ella misma. No obstante, me interesa dejar asentado que esta relación es intrínseca y muy poco estudiada.

[8] Para saber más sobre este tema, véase Ward Frederic y A. L. Kroeber (1908).

DuBois dijera que cuando nacía una niña se le nombraba *naktamush*, es decir, hierba mala (*ibidem*).

Ahora bien, al ser bebida la infusión de datura en un marco ritual, los chamanes tenían la posibilidad de convertirse en águilas (los pájaros que traen la lluvia para los zuñi y los hopi) y volar para ver más allá de la enfermedad. En vísperas de la época pluvial, los luiseños llevaban a cabo un ritual en donde los chamanes progresivamente perdían su poder diurno y se volvían polilla, insecto denominado *puwumi*[9] (Parsons, 1918). Algunos indígenas pueblo la denominan "mosca de la noche" o (*mothman prophecies* en inglés*)*. Al igual que entre los zuñi, el chamán de este grupo debía pertenecer al clan de la lluvia y la flauta y era el único posibilitado para llevar a cabo estas curaciones.

La datura también se empleaba al final de la temporada de lluvias en una ceremonia de Fuego Nuevo para niños destinados a convertirse en guerreros. El chamán les daba la "bebida del sueño" durante veinte días, pintando sus ojos para adentrarse al mundo primario, al mundo paralelo de la muerte y la fertilidad. Para poder ver en esa oscuridad, ponía pintura también en sus bocas, lo que hacía que "ellos", los soñados, los vistos, los de la noche, hablaran sabiamente a través de la boca de los chamanes. Los neófitos soñaban no como hombres sino como águilas, con el poder de la vista (Sparkman, 1908: 220). Después de veinte días transcurridos, los neófitos olvidaban todo lo que la vida de niño significaba y salían de sus santuarios convertidos en guerreros-águila (*ibidem*).

Hasta aquí hemos constatado que la datura, más allá de ser un elemento propiamente negativo, es peligroso por "delicado", pues la planta conoce todo el saber que encierra el universo. Fuera de un marco ritual se convierte en peligrosa; como veremos posteriormente: fuerzas sin control.

[9] El ciclo de vida de este tipo de polilla depende de dos factores: de las lluvias, momento en que los huevecillos se rompen para liberar al insecto, y de la datura, fuente de alimentación para esta polilla.

La datura como expresión sensual[10] del universo

Los primeros españoles incursionaron en el suroeste de Estados Unidos en 1540, dirigidos por Francisco Vázquez Coronado. A su llegada se percataron de que, entre los diferentes grupos que componían esta área, se utilizaban varias sustancias para usos rituales. Al observar los efectos que producían estos brebajes, las huestes cristianizadoras reprimieron a los grupos, en particular a los pueblo, por considerar que el demonio se manifestaba en ellos (Gutiérrez, 1993). Por desgracia, fue poco lo que cronistas e incluso antropólogos pudieron observar de los rituales que se llevaban a cabo alrededor de la datura. El historiador de los grupos pueblo, Ramón Gutiérrez, tiene razón al decir que en el caso de los antropólogos que estudiaron a los grupos pueblo, su moral decimonónica les impidió dar a conocer las fuertes connotaciones sexuales, sensuales y escatológicas que estos rituales tenían. A la llegada de los misioneros al suroeste de Estados Unidos, los grupos pueblo sufrieron una doble tragedia. Por un lado fue reprimida su sensualidad, pues a los ojos cristianos se permitían "licencias infernales" como las asociadas a los rituales de paso. Por otro lado, se prohibieron sustancias que estos misioneros consideraban psicoactivas: el tabaco, la datura, el cacao y los hongos (*ibidem*).

Ahora bien, entre los rituales de paso asociados a la datura, realizados tanto por grupos pueblo como por otros grupos de California, se encontraban los afines a las "vírgenes". En ellos los chamanes tenían el deber de iniciar a las púberes, a quienes durante varios días les ofrecía datura, al igual que a los hombres guerreros (Slifer, 2000: 32) (figura 1).

[10] En este apartado utilizamos el término sensual no como equivalente a sexual, sino como parte de un engranaje articulador entre lo emocional, lo sexual y lo relacional. Con ello, queremos indicar que la datura es aquel articulador entre estas partes y que estos grupos le asignan al universo un tipo de sensualidad, compartida no sólo entre los vivos sino también con aquellos seres que pueblan los mundos paralelos de estos grupos. La sexualidad es sólo un medio en el que la sensualidad se produce y manifiesta.

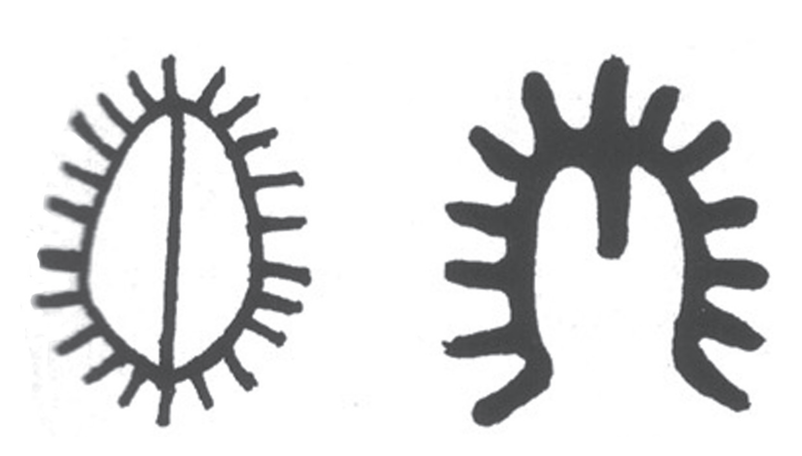
Figura 1. Cesta del grupo mimbre pueblo que muestra un chamán desflorando a unas vírgenes.



Fuente: Slifer (2000).

Si se observa la imagen, se aprecia que el chamán, caracterizado por su pluma de águila (Carr y Gingerich, 1983), lima con su pene los dientes de la vagina de una púber. Puede verse que se encuentran llevando a cabo un ritual pues, alrededor del hombre, las púberes cargan parafernalia típica de los rituales: sonajas, plumas, medias lunas. Por otro lado, la posición de las mozas es receptiva, pues al igual que a la que el chamán le lima los dientes, presentan piernas afines al proceso de limado. Ahora bien, este hecho no es fortuito, pues coincide con lo que asegura Ekkehart Malotki, un escritor hopi dedicado a recolectar historias y mitos sobre la sexualidad de su pueblo. Dice que la datura se utiliza porque produce, particularmente en las mujeres, una "*experience nymphomania*" lo cual queda reflejado en el mito de Tsimonmamant o Jimson *Weed Girls*. Esta cita resulta ilustrativa en virtud de que a la datura se le denomina también *Weed Girls* (Malotki, 1997 [1995]: 204-210). Regresaré sobre este punto (figura 2).

Figura 2. Petrograbados de vaginas dentadas
en el suroeste de Estados Unidos.



Fuente: Slifer (2000).

En algunos mitos se dice que existen mujeres jóvenes peligrosas, que en el cabello traen flores de datura y con ellas seducen y duermen a los hombres desprevenidos para "hacerles daño" (Malotki, 1997: 197). Este mitema se vincula con otros en que las vulvas femeninas tienen dientes, pues ellas "hacen daño" (*ibidem*). Vemos que existe una relación entre la virginidad dentada y la datura: las dos resultan peligrosas. No obstante, una vez domesticada en las mujeres esa peligrosidad, tiene la capacidad de producir vida, al igual que la datura del primer mito que "sabe demasiado": una vez sacrificada, produce el universo. En los ritos de paso, al limar el chamán los dientes de la vagina de las púberes, cortaba las raíces que vinculaban a la mujer con la peligrosidad del mundo de los muertos, del mundo paralelo, convirtiéndolas en mujeres fértiles. Puerta no cerrada del todo, pues el sueño, el estado de consciencia alterado y el ritual permitían el traspaso de ese umbral para relacionar a los habitantes de aquellos mundos, y la llave, esa la poseía el *Medicine Man,* estableciendo así la posibilidad de una interconexión y la regeneración constante. Esto puede comprobarse mediante otro mito en que se dice que el chamán, convertido en una serpiente emplumada que poseía un falo y una flauta, limaba los dientes de las vaginas de las doncellas para quitarles su peligrosidad y que pudieran dar vida (Par-

sons, 1966; 1939). En la actualidad esta idea se encuentra de manera ya transformada entre los tarahumaras quienes, si bien no mencionan a la vagina dentada ni tienen rituales de paso en el sentido descrito, a los recién nacidos les deben cortar los *rimuka*, hilos que consideran raíces que vinculan a los seres humanos con el lugar primigenio (¿otro mundo paralelo?); de ahí la peligrosidad y la necesidad de que un chamán corte dichos hilos (Rodríguez, 2012: 240). Esto resulta interesante en virtud de que, como anoté al principio, la datura tiene aquellas características de concentrar y diluir los polos en un hecho creativo. Su marca es la tierra, la noche, el subsuelo. De ahí que los rituales de paso se lleven a cabo en la oscuridad, dentro de los centros ceremoniales denominados por los pueblo *kivas*, que son la entrada al mundo paralelo o, si no es el mundo paralelo, se refiere al origen, las cuevas, el agua primigenia y las matrices primordiales que estrechan por identificación sus vínculos con vaginas a las que se les deben limar los dientes para que no resulten un peligro (Gutiérrez del Ángel, 2006: 173-175). Al identificarse la datura con la vagina dentada, el pensamiento de estos pueblos se vuelve afín, en una solidaridad sistémica, al peligro, el origen y la procreación, conformando de esta manera un campo semántico de significados, es decir, existe una ambivalencia latente entre peligrosidad y creación. O para resultar más exactos, una mancuerna que produce una unidad con polaridades de significados que derivan en fertilidad.

La datura y las transgresiones escatológicas

Si bien la datura contiene significados relativamente ambivalentes, el de la peligrosidad es un hecho presente siempre, de ahí que su uso sea orquestado por un sabio. Esta peligrosidad también opera con un contraste que presenta características de inversión, vinculada con ciertos personajes rituales que subvierten el orden para demostrar sus características asociadas con la transgresión del orden y reglas sociales. Estos seres son los denominados por los pueblos *kachina*. Seres que son las nubes, los muertos, la lluvia, el maíz; viven en el mundo paralelo y, así como el chaman sabe "ver" en su mundo, ellos hacen lo propio en el mundo de los humanos. Año con año retornan de su sueño mor-

tuorio por unas cuevas que yacen en ciertas montañas (para cada grupo es diferente). Su organización es muy compleja, y a ella pertenecen los *tricksters* (bufones rituales) a quienes entre los hopi denominan *koyemshi* (también conocidos como *tatsiqto* o *mudhead*), o los *nana-je* de los zuñi. Uno de sus papeles es transgredir el orden invirtiéndolo con acciones chuscas e irrespetuosas, muchas veces de contenido explícitamente sexual. Un mito recogido por Ruth Benedict (1935: 13) indica que los seres de abajo tuvieron que regular su sexualidad, pues con ella causaban terremotos, inundaciones y demás funestas acciones ecológicas. Los jefes de la guerra vieron que la gente del primer mundo seguía siendo promiscua y ordenaron detener esto para que no existieran más terremotos. Estos seres promiscuos son los bufones rituales. ¿Qué tienen que ver estas inversiones con la datura? Mucho. Para llegar a ello debo decir que los hopi consideran que los *koyemshi* no hablan por tener excremento en la boca. Esto se debe a que en su larga peregrinación hacia la vida cometieron incesto, por lo que se les llenó la boca de excremento (Titiev, 1948).

Si bien lo descrito pertenece al orden del mito, también se aprecia en relación con los rituales. Entre los bufones existen acciones escatológicas vinculadas con la datura, evento registrado por Gregory Bourke en 1888 (2005: 36). Un zuñi le narró que "los bufones rituales, los *nana-je*, comen todo, incluyendo orina y excrementos. Pero no les sucede nada porque tienen una fuerte medicina que los embriaga y protege, que no les puede suceder nada… Esto lo hacen", continúa explicando, "en todas las poblaciones del Río Grande y sus alrededores…". Esta narración fue confirmada por el autor al ver comiendo a los bufones rituales excrementos. Luego, sorprendido, le escribió una carta a su amigo Bandelier contándole lo visto, quien le respondió: "con mis propios ojos los he visto comer sus propios excrementos bajo los efectos de esa planta [la datura]". Al comer los excrementos, los *tricksters* son los promiscuos que pertenecían a los primeros seres, los *kachina*. Ellos, y no los humanos, existen en el primer mundo, y son los que pueden comer excrementos o cometer incesto. Y la datura opera entonces como una alteridad paralela a la humanidad que, no obstante, contiene la huella de ese mundo incestuoso y transgresor.[11]

[11] No estamos aquí para validar o no este acontecimiento, ni para juzgar su validez etnográfica. No obstante, los excrementos han formado parte de los ritemas y mitemas de varios

A estas alturas del análisis, puede establecerse un campo de acciones que relaciona la peligrosidad de una planta como el *kieri*, con las vírgenes, las polillas y la datura, en virtud de que se agrupan bajo el término de *tsimonmana*, o *Jimson Weed*, que puede significar mala yerba de la virgen, es decir, una datura femenina conocida también por los yaquis (*ibidem*: 13) y utilizada con fines igualmente rituales; o bien, como una yerba de "mujer húmeda". Por otro lado, este campo semántico es el que actúa en los rituales de pubertad y los de lluvia pero también en los de inversión. Estos eventos demuestran, pues, un armazón conceptual alrededor de la datura y que es compartido por varios grupos. Sin duda, la datura está asociada a la figura del chamán, quien tiene el poder de diversificar su significado en una multiplicidad de figuras. Es un guerrero con la facultad de transitar por el mundo paralelo (o quizás habría que plantear más de un mundo), que además puede concentrar las fuerzas del universo a manera de unidad, las cuales se reflejan en dos figuras que se complementan y oponen: la del hombre águila y la de la serpiente emplumada, esta última identificada a veces bajo los efectos femeninos de la datura (Gutiérrez del Ángel, 2012: 142).

Como se ve, la datura también pertenece a los seres transgresores como son los bufones, los cuales no son *Medicine Men* sino su opuesto. Esto se debe a que tanto los rituales de paso como las acciones transgresoras se llevan a cabo en el periodo de secas, ya sea inmediatamente después de la temporada pluvial o bien al inicio (lo cual depende de cada ciclo ceremonial). Si el chamán puede ser un guerrero-águila con las potencias fálicas que se le atribuyen, es porque se encuentra en los dominios masculinos solares. La presencia de los bufones es una antítesis de los chamanes que invierten lo que ellos vehiculizan: saber, respeto, potencias solares, lo considerado por estos pueblos como ético. Al utilizar la datura para significar las transgresiones escatológicas, los bufones invierten simétricamente lo que hace el chamán, quien positiva la parte negativa de la datura y construye el espacio donde se posibilita el ser deidades. En cambio, los bufones lo neutralizan manifestando la valencia de negación de la planta. Así, se constituyen los bufones en la zona negativa del grupo *kachina*; son los incestuosos, los transgreso-

grupos mexicanos. Siempre, claro, con un mensaje que dice algo de una acción determinada.

res de un mundo que tuvo que equilibrar su sexualidad para no destruir la obra del universo.

No obstante, los poderes del chamán no alternan entre diferentes polos de significado, pues éstos se disipan con la llegada de las lluvias, momento en que pierden su energía representada en la figura del águila. Ésta pierde su capacidad de volar y desaparece del escenario ritual para dar paso al escenario de la fertilidad (Gutiérrez del Ángel, 2010). Sucede, pues, una inversión interesante. No es que el chamán pierda su poder de volar, sino que más bien se transforma en otra de las figuras principales de la datura: la "mosca de la noche" o polilla, que une su ciclo de vida al de las lluvias y la datura, hipótesis que he comprobado en otro espacio mediante muestras arqueológicas (Gutiérrez del Ángel, 2012: 146).[12]

Hasta aquí he demostrado que existe un complejo datura que se manifiesta en diferentes eventos cultuales. Pero esto no es exclusivo de este psicoactivo, sino que forma parte de un sistema cultural mucho más amplio que puede transformarse en áreas culturales muy extensas. Otro buen ejemplo de ello es el ritual de *Snake Dance* —así lo consideró Aby Warburg—, que tiene la fuerza de transformar a los reptiles que aparecen en el escenario en manifestaciones pluviales de increíble veracidad. Las serpientes eran liberadas por sendos "árboles" que el autor no dudó en calificar como mediadores cosmogónicos, o "*symbolon*": elementos de conjunción que operan como conectores reales al enviar un mediador que abre al hombre las puertas de aquellos mundos paralelos (mundo subterráneo dice Warburg) (2004 [1988]: 37) y que el autor consideraba verdaderos "símbolos" que median un pasaje, demostrando así un evento, lo mismo que sucede en los rituales relacionados con la datura.

Es claro que esta observación no pasó desapercibida al ingenio de Lévi-Strauss pues, en su célebre artículo *La estructura de los mitos* (1987 [1974, 1958]), plantea de manera decisiva una de las hipótesis que lo acompañó en sus cavilaciones acerca de la mitología: los mitos son un instrumento lógico destinado a operar una mediación entre contradic-

[12] En esta investigación se ha demostrado, mediante diversos objetos arqueológicos, cómo el águila se transforma en mosca, al igual que las secas dan paso a las lluvias, etc. En la investigación se propone una mancuerna semántica entre esta mosca y el águila, mancuerna de larga duración que puede rastrearse en el horizonte arqueológico.

ciones que en la realidad son insuperables; conjetura que desarrolló en la colección de mitos pueblo.

Descubrió que los mitos zuñi podían agruparse en oposiciones, vida y muerte por ejemplo, que daban paso a funciones tríadicas: agricultura, caza, guerra. El paso de una oposición, digamos héroes *vs* villanos, se encontraba entonces mediada por un término tercero. En *Lo crudo y lo cocido* (1986 [1964]), el autor conduce esta fórmula a mitologías sudamericanas, aludiendo que una de las tríadas más características puede traducirse en violentador *vs* vengador, mediado por una figura femenina. No obstante, estas funciones pueden leerse en una multiplicidad de significantes, como cielo *vs* tierra teniendo al agua como mediador (es el caso de los osage); o dios *vs* diablo mediados por los ángeles.[13] En todo caso, esto demuestra la intervención de un sistema de clasificación por medio de una pareja de contrastes (Lévi-Strauss, 1988 [1962]: 102).

De esta manera, la operatividad de los mediadores dosifica polos contradictorios e insuperables, como la vida y la muerte, el hombre y la mujer, la agricultura y la sequía, el peligro, el mal y la fertilidad, teniendo como punto de equilibrio, en el caso que nos ocupa, a la datura. Así, los significantes de un mito o de un ritual pueden variar aunque sus significados permanezcan estables o viceversa. Tras estas discontinuidades, lo importante es descubrir esquemas que presidan su organización, creando continuidades en niveles importantes de la cultura. De ahí que, en varios planos discursivos, los pueblo enfunden, digamos, a la serpiente con las insignias contrarias a su zoología: las plumas de águila; grado máximo de separación entre un elemento celeste y uno terrestre, unidos en una construcción plástica e intelectual que permite la continuidad y que Leroi-Gourhan (1971 [1965]: 189, 190, 194) denominó mitogramas. Lo dicho con anterioridad se vuelve cierto al ser integrado en un sistema, pero que tenga características de transformación. Enton-

[13] Estas oposiciones, que resultan en un primer momento simples, generan y se encuentran inmersas en una gramática compleja, en un sistema de correspondencias con dominios ya sean más concretos o más abstractos. Pero es ahí donde un esquema inicial se apoya y cataliza una serie de operaciones complejas, que produce otros esquemas de orden binario, pero también ternarios, cuaternarios, etc. Esta combinación logra relacionar de manera lógica, por ejemplo, los puntos cardinales con ciertos elementos: el occidente con el agua, con las víboras y el frío; el oriente con el cielo, el sol, el calor, etc., teniendo al fuego como mediador.

ces, nuestro caso, la datura inserta en la discursividad ya plasmada, debe ser demostrada en un juego comparativo. Paso a ello.

La datura como sistema de transformaciones: el occidente mexicano

Como bien lo ha hecho notar Ángel Aedo (2001), el significado y el uso de la datura entre los huicholes puede desprenderse y asociarse con otro enteógeno como el peyote. Uno posee las cualidades del otro, pero inversas. Mientras que el peyote remite a la luz y las potestades celestes, a la datura o *kieri* le pertenecen las potestades nocturnas. Un mito bastante largo registrado por Zingg hace ver dicha oposición. En términos generales, dice lo siguiente:

> M2
>
> Poco tiempo después de que el Sol había sido amenazado por Kauyumari, y cuando sobre el mundo reinaba la armonía, irrumpió un *mara'akame*[14] malo, Kieri Tewiyari. Dicho personaje no nació ni de padre ni de madre, sino que vino del viento […]. Cuando era pequeño cosas oscuras salieron de su boca, ya desde entonces llevaba una locura en su interior. Kieri deseaba ser más que Kauyumari,[15] y es por eso que fueron rivales. Ellos se tenían un sentimiento malo, pero Kauyumari llevaba ventaja por sus cuernos, sus flechas y su peyote. La disputa se inició cuando el Kieri Tewiyari engañó y enfermó a la gente con cantos falsos por medio de los cuales se hizo rico. Fraude que el dios del fuego (Tatewari) reveló a Kauyumari, dándole instrucciones para componer la situación […]. Kieri desesperado le ofrece su vida y todas las almas en su poder para evitar que lo mate. Sin conmoverse, Kauyumari no acepta la oferta, ante lo cual Kieri comienza a llorar. Sin conmoverse por las súplicas, Kauyumari le dispara sus flechas; Kieri responde vomitando toda clase de cosas oscuras y venenosas; Kauyumari tose y se ahoga hasta que logra ponerse peyote molido sobre partes

[14] *Mara´akame* se refiere a los curanderos-chamanes-sacerdotes existentes entre los huicholes.

[15] Éste es uno de los héroes culturales más sobresalientes en la mitología y ritualidad de los huicholes.

> de su cuerpo. Finalmente, Kauyumari, tras saborear la dulce sangre de Kieri, le lanza en el corazón una quinta flecha. Kieri, moribundo, acepta su destino y la superioridad de su enemigo… (Zingg 1998 [*circa* 1937]; 1982 [*circa* 1933]).

Versiones como ésta han sido destacadas también por Furst y Myerhoff (1972: 62-65). Con este mito me interesa señalar las características del *kieri*. Su lugar en el pensamiento huichol pertenece a la oscuridad, la maldad, lo de abajo, lo que, a diferencia de los grupos pueblo, enferma. Es un ser tan peligroso que es mejor no hablar de él o invocarlo. Cuando se le pregunta a la gente por él, prefiere guardar un respetuoso silencio. Esto resalta las condiciones moralmente superiores del peyote. Pero en este capítulo no me detendré en la relación de un alucinógeno con el otro, pues intento evidenciar las funciones semánticas que la datura tiene en el pensamiento huichol, para posteriormente compararlo con sus vecinos coras y con las versiones mencionadas para el suroeste de Estados Unidos.

En el mito recién destacado se manifiesta que este "brujo" nació del viento. Esto coincide precisamente con algunas versiones etnográficas en las que al *kieri* se le denomina "árbol del viento". Con este denominador aparece como remolino a los solitarios bienandantes. Viste un traje oscuro y sombrero de charro, y se le conoce también como Teiwari Yuawi, o el Charro Azul. A quien se le aparece le puede producir una locura temporal o definitiva, e incluso la muerte.

En un mito que me contaron a propósito de una curación, un *mara´akame* comentó que el *kieri* puede ser una mujer blanca que, si se sueña con ella, te atrapará mediante un deseo sexual. En otro mito más, el *kieri,* al ser vencido por el peyote, es relegado al inframundo, en donde habita la muerte y la oscuridad. Su castigo, dice la versión del informante, desciende en forma de murciélago o de un insecto denominado *´itauki*. Este insecto resulta muy interesante, pues es un acompañante natural del *kieri* quien, por otro lado, ayuda a su polinización. Ahora bien, en términos de las enfermedades, este insecto puede ser una flecha del mal que hace enfermar a la gente, que en el mito se manifiesta como el canto del *kieri* que escupe cosas oscuras y negras. Debo decir que para los huicholes las flechas son una voz que produce un mensaje generan-

do una comunicación con los ancestros. De ahí la cercanía entre voz y canto. Algunas personas me han comunicado también que este insecto es un niño travieso. Esta versión resulta interesante si la contrastamos con otra que Aedo (2011: 112) encontró:

> M3
> Un niño solía ayudar a su familia a buscar el ganado extraviado [...] en una ocasión la búsqueda lo llevó a las inmediaciones de una barranca "donde cantaba el viento". Allí se dice que, después de encontrar a uno de sus animales, decidió dormir bajo unos árboles. Al despertar, descubrió algunos hongos a sus pies y pensó llevárselos a su familia. Se puso a recolectarlos "siguiendo el caminito" formado por los hongos, pero al final se encontró con un *kieri* del que salió un león (*maye*) que lo agarró y se lo llevó a una cueva. Ese niño se perdió para siempre.

El mito relaciona al niño con una caverna que yace en los barrancos, lugar privilegiado del *kieri*. No obstante, recordemos que la cueva comparte significado con la matriz del universo y también es el lugar de los muertos (Gutiérrez del Ángel, 2010). Ahora bien, existe un mito narrado por Preuss (1908) que relaciona a este insecto con ´Eaka Teiwari, el dios del viento.

> M4
> En él se dice que el dios del viento tiene un aliado, el insecto '*itauki*, que ruge como un león (*maye*). Es un animal mágico que sale del fuego e impide a los dioses que hagan llover. Así enferma a los dioses, pero también así enferma a los humanos. Este insecto —continúa el mito— es una expresión del brujo *kieri*. Kauyumari lo vence con flechas benignas, al ir cercándolo alrededor del fuego hasta retornarlo hacia abajo.

En el M3 y en este mito se articula un conjunto de mitemas que vale la pena atender. Primeramente, la posición del insecto. Su relación es con un niño. Esto se deduce de la posición del niño ante el dios del viento, que es menor, que es pequeño, que es un insecto, que viene del fuego, es decir, la oscuridad, pues es ahí donde el fuego cumple su función. En los dos casos interviene la figura del "león". Sabemos que en Amé-

rica no existen leones, entonces ¿a qué felino se refieren los mitos? Al *maye*. Estos seres son comunes en mitos que los huicholes cuentan en diversas ocasiones. Dicen que es un gato grande, con manchas. En una entrevista me comentó doña Chayo que ese animal es el que "sabe ver de noche", así caza, porque ve de noche. Para ejemplificarlo me muestra, ni más ni menos, una cabeza de madera de un *maye* que decora con chaquira: era una cabeza de jaguar. Así, se puede asegurar que el león que interviene en los mitos es un felino oriundo de la sierra y sin duda es un puma.

Por otro lado, Aedo (2001: 27) ha detectado un conjunto de animales relacionados con el *kieri* como son la lechuza, el búho, los gatos, los murciélagos, entre otros. Pero, aunque en los mitos que cita aparece la figura del león, no hace la relación con el puma. Estos animales tienen, al igual que el *kieri*, "el don de ver en la noche". Ahora bien, si hacemos un alto en el camino para revisar la zoología mítica del puma, debe ser incluido dentro de la gran lista de seres que animan al *kieri*, si no es que uno de los principales. Veamos por qué.

Las propiedades de los pumas y su relación con la datura

Los hábitos del puma son casi nocturnos; tiene una gran habilidad para ver en la oscuridad y durante el día descansa en algún lugar oculto entre las rocas o entre la maleza espesa. El puma caza acechando a su presa, ocultándose cerca de su madriguera o donde haya agua. Son solitarios y, en general, se encuentran en las malezas que bordean los grandes ríos o manglares. Les gusta desplazarse por barrancos y tienen una gran capacidad trepadora, lo que hace que las hembras pongan a salvo de otros depredadores a sus crías subiéndolas a rocas altas o a árboles.

Este breve repaso sobre los pumas me lleva a postular una relación casi obvia. El puma, al igual que el *kieri*, se refugia en barrancos, lugar privilegiado de su hábitat. En los mitos se hace alusión a que el *kieri* es un hombre solitario, como el puma, y a que tienen en común la capacidad de ver en la oscuridad ¿A qué nos remite entonces este felino? En términos de categorías sensibles, a la noche, al agua, a la soledad. En

términos narrativos, a una asociación entre el niño del M3 y las cuevas, lugar en donde desaparece. En el mito recolectado por Preuss, el niño, que puede transfigurarse en la figura del insecto, "ruge como un león". Esta asociación entre el *kieri* y el niño queda sólidamente planteada por Benítez (1973: 107), quien afirma lo siguiente:

> interrogué a diversos cantadores huicholes de una extensa región y todos me describieron al *kieri* como una temible deidad asociada a las regulaciones de la cacería venatoria, como un niño que enseña el arte de tocar el violín imponiendo terribles pruebas, o como un seductor capaz de producir la locura y la muerte.

Se establece así la relación del *kieri* con el puma y lo infantil, que en el pensamiento huichol pertenece a la parte baja del universo, la cueva, como matriz de la existencia, el deseo sexual, la noche (Gutiérrez del Ángel, 2010: 200). Lo que poco a poco va surgiendo es la hipótesis planteada al inicio del artículo. Para el pensamiento de los grupos del occidente, al igual que para el de los pueblo, la categoría malo o peligroso es de superficie, pues en realidad da paso a algo creativo, como la fertilidad o, en este caso, a la cacería y la música.

Ahora bien, las propiedades destacadas del *kieri* no aluden directamente a la mujer. El único referente son las versiones de los *mara'akate* que hacen alusión a la mujer blanca que causa el mal de los deseos y, a diferencia de los grupos pueblo, la datura entre los huicholes debe ser definida por su contrario, el peyote. Entre ellos existe una rivalidad que produce las cualidades de cada uno. A grandes rasgos, el M2 demuestra esta lucha, aunque la mujer no aparece en esta narración, por lo que se vuelve necesario introducir otro mito.

> M5
>
> Cuando Kauyumari vio que las mujeres tenían dientes en la vagina, sintió que debía hacer algo con su largo pene, que era un asta sagrada de venado, rompió después de muchos esfuerzos y luchas la dentadura de estas vaginas pudiendo copular con cada una (Zingg, 1998 [*circa* 1938]).

Este fragmento del mito deja ver que existe una lucha entre Kauyumari y jovencitas de vaginas dentadas, a las cuales vence al limarles los dientes con el asta sagrada de venado que es su pene (y estandarte del poder de las autoridades). Si bien en este pasaje mítico no se menciona al *kieri*, el mito indica una lucha. Este mitema se puede comparar con el episodio del M2 en el que Kauyumari relega al *kieri* al inframundo al vencerlo. El poder del héroe cultural, dice el mito, es el peyote que utilizó en sus ojos. Ahora bien, cuando Kauyumari lucha contra las jóvenes de vaginas dentadas, las vence al limarles los dientes con las sagradas astas de venado. En esta ecuación existe una sustitución de significantes, pero no de significados, en tanto que el *kieri* es a las mujeres lo que el peyote a Kauyumari. Así, la fórmula podría ser también que Kauyumari lima los dientes de las jóvenes con peyote, en tanto que para los huicholes el peyote y el venado se asocian como una unidad, lo cual ha sido demostrado en una serie de etnografías, empezando por la de Lumholtz (1981 [1904]). ¿Cuál es entonces el significado de que Kauyumari lime los dientes de la vagina? Parece ser el control sobre el deseo, el cual puede destruir socialmente, paso indispensable para que en el M2 se cree la cultura, y en el M5 se quebrante la oposición entre hombre y mujer. Nuevamente, valores negativos dejan ver su positividad.

Se percibe ya una equivalencia entre dientes, inframundo, mujer y deseo, todos en relación con el *kieri*, dueño de la oscuridad; sea por la vía del *kieri* o la vía de las jóvenes de vagina dentada. El mensaje es el mismo: para que exista la cultura debe ser regulado el deseo de cualquier tipo, iniciando con el sexual. Esto queda demostrado en el fragmento de otro mito que me contaron, relacionado con la luna: "cuando la luna se pone enorme, salen mujeres del bosque que son blancas, y si las quieres querer te roban la vida con eso…" En este sentido, Negrín (1986: 75) encuentra la siguiente referencia: "[el *kieri*] es un sabio y peligroso brujo, o bruja, figura andrógina que se transforma de hombre a mujer a voluntad. La luna sonríe con gusto porque reconoce en el *kieri* un aliado". Se ha demostrado en varios trabajos que las propiedades de la luna se relacionan con las de las mujeres (Aedo, 2001; Gutiérrez del Ángel, 2010). Lo anterior demuestra que de una u otra manera el *kieri* y la luna tienen una relación, en la que el deseo no domesticado es intermediario entre ellos.

Por el momento es suficiente lo destacado hasta aquí sobre la concepción que los huicholes guardan con el *kieri*. Estas nociones abren una interrogante: ¿puede acaso este campo semántico articularse con la visión cora sobre el *kieri*?

La datura en la concepción cora

A diferencia del caso huichol, las referencias etnográficas entre los coras alrededor de la datura son pocas. Puede atribuirse a que a ninguno de los dos grupos les gusta hablar sobre ello. Para el caso huichol, el *corpus* mitológico sobre esta planta es vasto, pero también debe decirse que la gente guarda mucho respeto al hablar sobre el *kieri* y no se cuenta nada sobre él sino mucho después de que conocen a su interlocutor. No les gusta mencionarlo ni aludir a él. Con los coras es diferente: al parecer existe un olvido sobre la función de dicho alucinógeno. No obstante, Preuss tiene registrado un canto cora que hace referencia a él con el término de toloache: "De nuevo aparece el toloache allí en la montaña. Allí, en la montaña, huele el aroma del toloache. Allí, apesta el toloache. Huele y produce náuseas. De nuevo aparece el toloache allí en la montaña. Huele y produce náuseas" (Preuss 1912, canto 20 de la sección 17 , *Die Nayarit-Expedition*).

Por su parte, Benítez (1973: 107), en las diferentes incursiones que llevó a cabo en la Sierra del Nayar, encuentra que los coras mencionan al *kieri* asociado con "una mujer sobrenatural que pierde y enloquece a los hombres. Los coras denominan al *kieri cheri*" (*ibid*. 108) y consideran, incluso más gráficamente que los huicholes, que la datura es dual. Este hecho acercaría mucho la visión de los coras a la de los grupos pueblo. Llegaré con mayor detenimiento a este punto.

La lucha que encontramos en las versiones mitológicas huicholas entre peyote y *kieri*, entre los coras la hallamos en dos de sus deidades, denominadas *takuate*: Hatsikan, asociado con las propiedades solares y que como Kauyumari es un venado; y Sautari, asociado, entre otras cosas, con la transgresión y los amores prohibidos (*ibid*.: 108). Los dos aparecen relacionados igualmente con Venus. Ahora bien, los coras tienen una deidad denominada Tsutana Takua, monstruo telúrico que

habita las profundidades de la laguna de Santa Teresa (una de las comunidades coras). Con este término también se conoce un manantial en la cora baja, casi en la costa del Pacífico, emparentado con el *cheri* al que denominan Sauta (*ibidem*). Benítez encontró que "el que bebe el agua de Sauta o se lava con ella, adquiere el sexo contrario, es decir: si es hombre se convierte en mujer, si es mujer en hombre [...] y engendr[a] un hijo homosexual" (*ibid.*: 108-109). Pasemos a ello.

Los murciélagos, engendros del cheri

En 2008 conocí por primera vez la comunidad cora llamada Mesa del Nayar. Asistí a una Semana Santa que había visto en otras comunidades coras. De esta celebración me sorprendió una imagen a la que, en un primer momento, otorgué poca importancia: un hombre murciélago dibujado en la entrada de la iglesia (figura 3).

FIGURA 3. DIBUJO DE HOMBRE MURCIÉLAGO DE LA IGLESIA DE LA MESA DEL NAYAR.





Foto de Arturo Gutiérrez del Ángel.

Ahora bien, en la Semana Santa aparecen unos personajes denominados judíos. Su primera aparición es en una celebración previa, el Carnaval o Pachitas. En ella lo único que hacen es tiznar con olote las hendiduras

que le dan forma a la figura del murciélago esculpido en la pared de la entrada de la iglesia, contrastando así el blanco de las paredes con el hollín negro de la figura. Se nota su cabeza de murciélago, sus alas y un gran pene, aunque también me comentaron que las alas eran un machete. Por otro lado, tiene una cola a medio enrollar. No supe al principio identificar dicha iconografía, la cual cobró importancia con dos eventos: una historia que el arqueólogo nayarita Francisco Samaniega me contara y un mito que me fue narrado en la misma comunidad. El mito cuenta lo siguiente:

> M5
> Por la tarde, un hombre que regresaba de coamiliar[16] se encontró en un arroyo a un señor que le dijo: "si quieres hacerte rico te voy a decir cómo. Anda a esa cueva que está en la Mesa y ahí vas a encontrar un bulto. Tiene un cuerno y monedas. Sin asustarte, porque te va a asustar de lo que veas, le pides". Así hizo y encontró en la cueva el bulto y entonces sintió un aire fuertísimo y una lagartija llegó hasta él, pero él no se movió; luego, de la cueva salió un montón de murciélagos que se posaron sobre él, pero él no se movió y luego fueron las hormigas, pero tampoco se movió. Luego un mestizo en su caballo, con sombrero y un machete, pero él no se movió. Luego se le apareció un bulto y le dijo: "ya soy tuyo y puedes pedir lo que quieras". Y así el hombre pidió y se hizo rico.[17]

El hombre que aparece dentro de la cueva, con múltiples identidades zoológicas, explica en parte la figura dibujada en la entrada de la iglesia de la Mesa del Nayar. Si se mira con detenimiento, vemos que representa a un hombre fálico con alas de murciélago, dibujo que por otro lado se activa en la concatenación de dos ceremonias: las Pachitas, o Carnaval, y la Semana Santa. Aunque no tengo el espacio suficiente para explicar estos rituales, debo señalar que los judíos están asociados con la parte baja del universo, la oscuridad, las estrellas, la noche, las sombras, la transgresión, el deseo sexual, el viento (Valdovinos, 2002: 125; Gutiérrez del Ángel, 2010: 259-200; Jáuregui, 2003: 265) ¿Por qué

[16] Coamiliar es cuando van al coamil, es decir, a su parcela a piscar elotes.
[17] Un mito relacionado con brujería y semejante al narrado aquí aparece en Benítez (1973: 26).

relacionar a los judíos con la iconografía del murciélago? El comentario del arqueólogo Francisco Samaniega puede despejar esta incógnita. Al describirle el dibujo de la iglesia, me comentó que, a finales de 1980, en una Semana Santa que presenció en la Mesa del Nayar, fue testigo de que los judíos, durante una noche, se dirigieron a una cueva para atrapar murciélagos. Vivos los portaron frente a esta figura y le rindieron culto junto con danzas nocturnas. Esto resulta interesante porque, si bien en 2008, tanto en las Pachitas como en la Semana Santa que presencié, en la noche los judíos seguían rindiéndole culto a esta figura, no vi que cazaran murciélagos.

La hipótesis que sostengo en relación con este personaje, es que para los coras el murciélago es también un *cheri*. La razón que me asiste es que el personaje que aparece en la cueva del M6 es un viento que se transforma en varios animales, entre ellos el que me interesa destacar, el murciélago. Completar esta argumentación implica realizar un ejercicio comparativo con los huicholes.

Transformaciones sistémicas de la planta kieri *entre coras y huicholes*

En el apartado sobre huicholes destaqué un conjunto de relaciones que el *kieri* guarda con elementos asociados a ciertos animales como el puma y algunos insectos. Aedo (2001) ha hecho ver de manera inteligente la relación que el *kieri* tiene con otros seres de la naturaleza, como son los lagartos, lagartijas, serpientes y otros más que se arrastran, razón por la que en este artículo no repetiré su argumento. También señalé el vínculo con cierta flora, como es el árbol del viento o los floripondios. Los mitos revelan la presencia de un niño y la vagina dentada, la cueva, la oscuridad, la transgresión, la locura, el charro azul.

Parte de estas relaciones son compartidas por los coras, pero silencian algunas de las más importantes. Veamos pues un cuadro de permutaciones que puede llevarnos a definir de una u otra manera el sistema datura.

Tabla 1.

	Brujo	Vagina dentada	Niño	Puma	Murciélago	Moscos	Árboles	Reptiles
Huicholes	+	+	+ -	+	-	+	+	+
Coras	-	-	+ -	-	+	-	-	+

Veamos qué sucede con aquellos elementos que de un grupo a otro están ausentes o poco definidos. Entre los coras no encontré una versión que relacionara al niño con el *cheri*. Sin embargo, esta referencia se halla en el código del ritual, pues el niño que aparece entre los huicholes vinculado con el *kieri* se hace presente en Rosarito, comunidad de la Cora Baja, en el ritual de la Semana Santa. Ahí se hace un mono o figura de cera fálico (figura 4) al que relacionan con un charro por llevar sombrero, un machete, carrilleras y un cigarro entre sus atuendos; y con un niño, pues dicen que es un Nazareno-niño. Este personaje es grosero, transgresor y agresivo.

Figura 4. Nazareno fálico de la comunidad de Rosarito, Nayarit.



Dibujo de Patricia Madrigal.

Lo venera la fila de judíos. Por otro lado, dentro de la iglesia existe el Santo Entierro, el cual es un ser peligroso y oscuro: uno es la transfiguración del otro (Bonfiglioli, Gutiérrez del Ángel y Olavarría 2004: 78). En relación con el Santo Entierro, Valdovinos (2000: 125) ha hecho notar que:

> El Santo Entierro es considerado como la deidad suprema de todos los dioses. Así como se le considera poderoso, se le considera peligroso. Ambos atributos estarán íntimamente relacionados por el hecho de que este santo es capaz de otorgar cualquier cosa que se le solicite, pero a cambio debe ofrecérsele un compromiso que se traduce en sacrificio y ofrendas que llegan a durar toda la vida. El incumplimiento de lo convenido con él equivale a la muerte, que, por si fuera poco, llega de la manera menos deseada.

Así, el Santo Entierro cora tiene las mismas facultades que el *kieri* huichol: equivale a brujos peligrosos que, a cambio de una renuncia sacrificial, la cual significa un compromiso de por vida, ofrecen bienes preciados: dinero en el caso cora y música en el huichol. Para este último grupo, Jáuregui (1993: 311-334) encontró que los mejores músicos se inician con el *kieri*-diablo, quien les demanda sacrificios y ofrendas que los huicholes depositan en los Picachos, montaña del *kieri*; éste les otorga el don de la música. La versión del mito recopilado por este antropólogo, muy larga para incluirla en este espacio, es increíblemente parecida al M6, mito en el que los coras piden hacerse ricos. En caso de no cumplir el pacto, tanto en un mito como en el otro, el *kieri* puede matar. Así, la concepción huichola alrededor del *kieri* guarda las mismas propiedades que el Santo Entierro cora. No obstante, uno y otro manifiestan asociaciones con seres distintos. Una de las facetas del Santo Entierro, la transgresora, tiene una relación con el murciélago que, como vimos en la Mesa del Nayar, es un murciélago fálico, mientras que en Rosarito es un charro fálico.

Ahora bien, este charro es un niño, un Nazareno transgresor, excesivo. Así pues, el murciélago expresa la relación que lo vincula con la zona nocturna del universo, pues habita en las cuevas, en la noche y tiene la posibilidad de orientarse en la oscuridad, propiedades sin duda

atribuidas al *kieri*. Esta idea es expresada por los huicholes mediante otra figura nocturna: el puma. Queda así aparejado el niño del M3 que se pierde en la cueva robado por un "león", que es el puma. Por otro lado, en el M4 hay un insecto aliado de las fuerzas malignas que sabe rugir como un león. Vemos así que dos ideas distintas pueden vehiculizar significados parecidos.

En este mismo eje de asociaciones, el niño huichol manifiesta su afinidad con el mosquito *'itauki*. Se puede distinguir una transformación: para los huicholes el insecto, que vuela de noche y es asociado al *kieri*, entre los coras es un murciélago que vuela de noche y aparece en la cueva. Tanto uno como el otro tienen "el don de ver en la oscuridad".

Ahora bien, entre los huicholes existe una relación con la vagina dentada que no se encuentra entre los coras. No obstante, hay una alusión a ella que vale la pena entender. Valdovinos (2002: 128-129) asegura que "en este tiempo [durante las Pachitas] se pone de manifiesto el lado más oscuro del Santo Entierro, al grado de que éste es capaz de adquirir una apariencia joven y femenina, esto es, la Malinche de las Pachitas, la niña que durante toda la noche sostiene la bandera".[18] Además, asegura que "esta fiesta se considera altamente femenina, no sólo por la presencia de la niña, sino porque en ella se exige la presencia de todas las mujeres de los cargueros…" (*ibidem*). Aedo (2001: 154) ha dado cuenta de que la bandera de las Pachitas en Jesús María tiene el símbolo del *cheri* plasmada, símbolo que sin duda trata de la presencia del Santo Entierro en su fase oscura y peligrosa (Gutiérrez del Ángel, 2010: 260).

En conclusión, se puede vislumbrar ya el sistema datura entre coras y huicholes. Tanto en un grupo como en el otro, el *kieri* opera ideas comunes aunque por canales expresivos distintos. Si esto es así, ¿de qué manera las ideas que fueron emergiendo tras el análisis, tanto en grupos del occidente mexicano como los pueblo y californiano, pueden entablar un diálogo sistémico entre sí?

[18] Tanto entre los huicholes como entre los coras, la bandera es un emblema de la transgresión cometida por Cristo. Véase Gutiérrez del Ángel (2010), en donde se comparan las Pachitas entre los coras y huicholes, y donde se explica dicha transgresión.

Del norte al occidente: el viaje de la datura en la pasarela de un macrosistema

A lo largo del artículo mencioné una cantidad de información importante sobre la datura. Si bien no es toda, lo sobresaliente es que constituye un modelo de larga duración que posibilita un reconocimiento —allende las fronteras, los espacios y los grupos— de ideas que dialogan entre sí viajando en el tiempo y el espacio. Para demostrar esto, antes que nada, debe formularse un cuadro de transformaciones a partir del resumen de tópicos que se fueron descubriendo entre todos los grupos analizados. La tabla 2 permite observar cómo ciertas ideas se transforman y otras permanecen.

El chamanismo

En cada grupo es un chamán el que manipula la datura. La información destacada coincide en que la planta no es de uso doméstico ni común: su manipulación es delicada por involucrar propiedades que pueden enfermar o resultar mortales. De ahí quizás que, en el caso huichol, una de sus características sea la locura. Una de las propiedades de estos chamanes, dígase *Medicine Men* o *mara´akate*, es poseer la facultad de ser mediadores entre varios eventos cosmológicos. En el mito de los zuñi, el especialista ritual conjunta la parte baja del universo, expresada en las raíces de la datura, con la parte alta, las flores; en el caso de los grupos occidentales, el significado de la dualidad no puede pensarse si no se instaura una relación de oposición: la del peyote, manifiesta a manera de una lucha de tintes cósmicos entre la parte baja y alta del universo.

Tabla 2.

	Hopi	Zuñi	Californianos	Sanluiseños	Huicholes	Coras
Proceso chamánico	+	+	+	+	+	+
Rituales colectivos	+	+	+	+	+	+
Rituales individuales	-	-	-	-	+	+
Peticiones	+	+	+	+	+	+
R. de paso	+	+	+	+	-	-
R. transgresión	+	+	+	+	+	+
Uso terapéutico	+	+	+	+	-	-
Uso predicatorio	+	+	+	+	-	-
Relación con el vuelo	+	+	+	+	+	+
Relación con la noche	+	+	+	+	+	+
Relación con los insectos	+	+	+	+	+	+
Relación con los animales	+	+	+	+	+	+
Relación con el don de ver	+	+	+	+	+	+

En este sentido, los mitos de los huicholes y coras manifiestan una lucha en la que la datura es relegada al inframundo, debido a su calidad de chamán falso, mientras que en los grupos pueblo la datura es relegada al inframundo por "saber demasiado", pero a su vez es creadora del universo. Tanto en un caso como en otro, los operadores son héroes culturales. En el caso de los huicholes es Kauyumari mientras que en los grupos pueblo son los Hermanos de la Guerra. En el caso cora este significado está vehiculizado por una acción ritual: la asociación del *cheri* con los judíos, seres inframundanos, aparece en la figura por medio del ritual, del Nazareno-niño de la Cora Baja, y del murciélago fálico de la Mesa del Nayar. En los grupos californianos y luiseños no encontré información al respecto.

Por otro lado, una de las diferenciaciones que existe entre estos grupos es que para los huicholes y los coras el chamán que tiene contacto con la datura no es considerado bueno. Se piensa que puede ser un brujo que engaña a la gente y que en ocasiones embruja. Para los grupos pueblo esto no es así. Ellos consideran que la datura, bajo un estricto control, es domesticable, es decir, opera como un ser que permite la visión nocturna y los cambios de estatus en las jerarquías sociales, como si le robaran al murciélago sus propiedades. Lo que podemos observar en todos los casos, es que la datura es un operador sacrificial para que se instaure la cultura, lo que deja ver la flexibilidad de las categorías bueno-malo: lo malo no es del todo malo ni lo bueno del todo bueno. El caso huichol-cora opera instaurando la oposición que, aunque no fue analizada aquí, deviene en la creación progresiva del universo mediante una partición quíntupla (Gutiérrez del Ángel, 2002; 2010). En el mito pueblo, el sacrificio significa distribuir las partes de la datura en los cuatro rumbos del universo. Sin duda, esta hipótesis debe ser sometida a la luz de otras informaciones, sobre todo la relacionada con los procesos cosmogónicos y rituales.

Rituales colectivos e individuales

En la tabla de transformaciones, en el rubro de los rituales, existen dos posibilidades de acción con sus particularidades cada una: colectivas o individuales. Entre los pueblo y los californianos los rituales no son propiamente individuales, pues se llevan a cabo por clanes y grupos rituales pero alejados de la mirada de otros clanes, es decir, existe una jerarquía de participación en las ceremonias que son secretas. En el caso de huicholes y coras su uso es individual, lo que no indica que sea secreto. Existe una relación entre el demandante y la datura, y es una relación de alianza e intercambio.

Rituales de petición

En este sentido se puede indicar que, si bien cada grupo le pide a la datura algo, lo demandado es diametralmente opuesto en cada caso. Los grupos pueblo piden que llueva y que haya salud, los huicholes piden básicamente ser los mejores músicos y los coras ser ricos. La petición de lluvia en estos dos últimos grupos se desplaza del *kieri*, ámbito nocturno, al del peyote. Un desplazamiento similar se encuentra en los rituales de paso.

Rituales de paso

Se vio que uno de los símbolos centrales de los pueblo y los californianos es la datura. Su significado se ve nutrido mediante paradigmas sociales que emergen en el espacio ritual y que apenas vislumbramos. Por un lado, los *Medicine Men* no pueden ser de cualquier clan sino que, en el caso de los zuñi y probablemente también para los hopi, sólo pertenecen a los clanes de la lluvia y la flauta. Quizás esto se deba a que los rituales de paso implicaron relaciones de desfloramiento que, en todo caso, si se llevaran a cabo en el mismo seno del grupo, implicaría incesto. Es una hipótesis imposible de confirmar en este espacio. Lo que se puede señalar es una relación entre estos rituales y la parte negativa del ser que se va fundiendo con una positiva. En el caso de los niños que lo dejarán de ser, la datura les permite la visión que necesitan para constituirse en los mejores cazadores; en el caso de las jóvenes, el chamán debe limar los dientes vaginales, lo que permitirá a las doncellas fertilidad. En este sentido, no ser cazador y ser virgen tiene socialmente una marca negativa: ni uno ni otro están en el eslabón social al que pertenecen, siendo el uso de la datura la experiencia que les permite el paso de un estado social al otro.

En el caso de los huicholes y los coras, etnográficamente no se encuentra un dato parecido, aunque Palafox Vargas (1985), que recorrió durante varios años la sierra huichola, aseguró haber presenciado un ritual de desfloramiento por parte de un *mara´akame*. Según la versión

de este periodista, él trató de impedir este acto teniendo un fuerte conflicto con la comunidad, pues "el costumbre" implicaba llevarlo a cabo. Pero nadie ha registrado otra información parecida. No obstante, lo que puede deducirse de los datos etnográficos presentados es la relación de la datura con la vagina dentada entre los huicholes, y con las niñas de las Pachitas o carnavales de los coras. Los primeros vinculan a la datura con esa mujer blanca de vagina dentada, que causa el deseo de los hombres enloqueciéndolos. Ella aparece en sueños y es peligrosa por el deseo que suscita. En este sentido, deseo y locura, enfermedades del alma, van de la mano. Para los coras esto se desplaza a la niña de las Pachitas quien, según los análisis de Valdovinos (2002), remite a un acto sexual con Cristo. La bandera es la representación de ese *cheri* que es también la imagen de Cristo quien, por cierto, en algunos mitos aparece como el primer chamán.

La transgresión

En los carnavales se involucra a la datura de manera aludida, pues su presencia en público es prohibida. No obstante, los coras llevan a cabo un hecho insólito: transforman en líquido el peyote, dotándolo así de propiedades que no le corresponden. El peyote es sólido, lo cual se opone a las propiedades líquidas de la datura, por lo menos a la forma de la datura como la usan los grupos pueblo. En este grupo vemos un desplazamiento parecido; entre otros elementos, es el de los chamanes hacia los *koiemschi*, grupo de bufones que por incestuosos se les llenó de excremento la boca. Bajo los efectos de la datura, ellos son capaces de significar la transgresión mediante el consumo de excrementos, aunado a una serie de otro tipo de acciones que no se describen en este artículo, pero que tienen que ver con actos de desorden sexual. En este sentido, el grupo de bufones pueblo y los judíos de los coras mantienen una estrecha relación en términos de sus acciones rituales, pues los dos demuestran dicha transgresión. En el caso cora, la transgresión dirigida por la niña malinche se extiende a la Semana Santa, pues ahí aparecen los judíos entre cuyas acciones están las inversiones relacionadas también con actos sexuales. Este quehacer demuestra la asociación entre

transgresión, desenfreno sexual y excrementos. Al final de la ceremonia de Semana Santa en el pueblo de Jesús María, al capitán de los judíos, entre todas las huestes de judíos, lo tiran al suelo para orinarlo y lanzarle excremento. En la Cora Baja, en Rosarito, la relación entre excrementos y transgresión se vehiculiza mediante una guerra de diarrea. En efecto, los judíos ingieren un purgante con el que lograrán llevar a cabo esta guerra y, al que se descuida, lo sorprenden desagradablemente.

Sus múltiples relaciones, a manera de conclusión

La datura ha permitido comprender un conjunto de operaciones que ayudan a pensar ciertas relaciones de orden sistémico. En todos los casos, a excepción de los coras, existe una relación entre lo infantil y un mosquito. En el caso de los pueblo es la polilla de la noche, en el caso de los huicholes, una mosca. Unos y otros simbolizan la datura porque son ellos quienes la polinizan. En el caso de los coras esta relación se transfiere a un hombre murciélago, de propiedades fálicas, es decir, potencialmente fertilizador. Como se vio, este personaje queda vinculado con las propiedades de lo infantil por medio de la figura del Nazareno-niño, fálico también.

El caso huichol es particularmente interesante, pues se logró deducir la relación del *kieri* con el león (así le llaman los huicholes al felino, que en verdad es un puma): los dos pertenecen a la región de la oscuridad, de la cueva, la noche, el agua, los barrancos. Así, el significado cora del murciélago queda aparejado al de jaguar-mosquito huichol, el cual se opone a otro ser igualmente importante, pero relacionado con el cielo: el águila. Entre los pueblo se dijo que, en términos generales, el animal del chamán es el águila (Gutiérrez del Ángel, 2010b: 399). Al llegar las lluvias éste queda disminuido a las propiedades de la polilla. Vemos pues, que entre los pueblos la oposición que encontramos entre coras y huicholes opera de forma semejante.

Por último, diremos que la datura permite de una u otra manera el don de la visión que conecta el mundo de los humanos, el empírico, con el mundo invisible de los antepasados y las deidades, con el mundo de la gesta, etc. En el caso de los huicholes esto se desplaza a la visión

diurna del peyote. Al consumirlo, sus efectos permiten adentrarse al mundo de los ancestros, equivalente al ver en ese mundo. En el caso de los grupos pueblo este don de ver en la noche se da mediante el consumo de la datura. No obstante, vemos que por medio de significantes distintos encontramos uno común. Ahí el peyote se complementa con la datura. Y hay más. Para los huicholes el estado psicoactivo se asimila a un sueño (Gutiérrez del Ángel, 2015). Mediante su consumo, se abre la dimensión en la que los seres que han consumido el peyote se vuelven deidades. Vemos pues que el enteógeno en este grupo tiene el papel de la datura entre los chamanes pueblos.

A lo largo de este recorrido se ha podido evidenciar un sistema datura, concebido mediante la comparación de ideas afines entre grupos lejanos entre sí. Sabemos ya que algunas ideas se conciben desde principios que muchas veces se corresponden, aunque otras veces son ideas que el tiempo, la geografía, la historia y el lenguaje han transformado; y otras más se encuentran en una franca y abierta oposición. Por lo tanto, se demuestra la hipótesis de que existe un sistema de pensamiento basado, por lo menos en parte, en la datura. Se comprueba también que este sistema es de aquellos de muy larga duración. Además, el recorrido por diferentes planos de nociones como bueno, malo, peligroso, fertilidad, nos muestra que estas concepciones, lejos de ser universales, relativizan sus significados y dinamizan su anclaje social, es decir, no existen categorías radicales tales como que la datura es mala y siempre será mala, sino que si es mala es por un diálogo que entabla con su contraparte, la fertilidad.

Profundizar en los fragmentos de este rompecabezas es tarea de las ciencias antropológicas. Queda a la espera poder algún día tener el panorama completo de lo que fue quizás un sistema dirigido por principios rectores comunes, en una región que se extendía por el llamado norte mexicano y suroeste de Estados Unidos, y que quizás llegó hasta confines del sur americano, como Perú o Ecuador, pues en estos países la datura se usa también de manera ritual, datos que no he incluido por el momento.

Por último, es posible comprobar la hipótesis manejada a lo largo del artículo: en el pensamiento de estos grupos, si no es que en el pensamiento amerindio, tal como lo suponía Lévi-Strauss en las *Mitológicas*,

no existen categorías religiosamente rígidas vinculadas con el mal (ni el bien). Ellas son contextuales, flexibles y permiten crear procesos culturales que socialmente se transforman en algo positivo: dígase la lluvia, la música, la cacería, etc. Estamos, pues, ante un mosaico cultural similar, una forma de pensar procesos sociales y ecológicos desde una lógica parecida. Nuestra propuesta es un hecho contundente para los grupos originarios americanos. Vemos que, además, aquellos discursos antropológicos que han querido escapar del propio pensamiento dicotómico, como es el origen de la antropología mexicana, caen recurrentemente en categorías que los vuelven un pensamiento afín a cualquier discursividad cultural. Caen en lo que tanto negaron, se vuelven en aquello de lo que quisieron escapar, son, al final del camino, un pensamiento cosmogónico que fundó en su momento una forma de pensar y al cual no escaparon pensando que hacían ciencia. No por nada un hopi me comentó a propósito de la lucha que sostenían los huicholes contra la mina First Majestic Silver: "Los pueblos originarios somos todos hijos del maíz, hijos del sol y nuestro tiempo es diferente al de ustedes. Y a nosotros que nos han querido destruir y vejar, aquí seguimos a pesar de muchos. Y los indígenas americanos somos un solo pueblo… y por eso defendemos la lucha que tienen los huicholes en contra de las minas" (Diario de campo, 2013).

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel (2001). *La región más oscura del universo: el complejo mitote de los huicholes asociado al* kieri, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Benedict, Ruth (1935). "Zuni Mythology", *Columbia University Contributions to Anthtropology*, vol. XXI, Nueva York, Columbia University Press.

Ballagh, Jean H. y David A. Phillips, Jr. (2006). *Pottery Mound: The 1954 Field Season*, Maxwell Museum Technical Series No. 2. Maxwell Museum of Anthropology, Albuquerque, University of New Mexico.

BARTHES, Roland (1985 [1982]). "Introducción al análisis estructural de los relatos", en *Análisis estructural del relato*, México, Editorial Premia, La red de Jonas, Estudios.

BENÍTEZ, Fernando (1973). *Historia de un chamán cora*, México, Ediciones Era.

BONFIGLIOLI, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (2004). "De la violencia mítica al mundo flor: transformaciones de la semana santa en el norte de México", *Journal de la Societé des Americanistes*, 90-1: 57-91.

BOURKE, Gregory (2005). *Escatología y civilización. Los excrementos y su presencia en las costumbres, usos y creencias de los pueblos*, México, Editorial Círculo Latino.

CALLAWAY, J. C. (1988). "A Proposed Mechanism for the Visions of Dream Sleep", *Medical Hypotheses*, 26-2: 119-124.

CARR, Pat y Wilard Gingerich (1983). "The Vagina Dentata Motif in Nahuatl and Pueblo Mythic Narratives: A comparative Study", en B. Swann (ed.), *Smoothing the Ground: Essays on Narrative American Oral Literature*, Berkeley, University of Cultural Press, pp. 187-203.

CUSHING, Frank Hamilton (1923). "Origin Myth from Oraibi", *Journal of American Folklore*, 36: 163-170.

DUBOIS, Goddard (1908). "The Religion of the Luiseño and Diegueño Indians of Southern California", en Ward, Frederic y A. L. Kroeber (eds.) *American Archaeology and Ethnology*, Berkeley University Press, vol. 8, pp. 69-186.

FEWKES, Walter (1892). "A Somer Ceremonials at the Tusayan Pueblos", *Journal of American Ethnology and Archaeology*, Alburquerque, Avanyus Publishing, 2: 1-160.

FRANKLIN, Hawyard H. (2007). *The Pottery of Pottery Mound, A Study of the 1979 UNM Field School Collections, Part 1: Typology and Chronology*, Maxwell Museum Technical Series No. 5. Maxwell Museum of Anthropology, Albuquerque, University of New Mexico.

FURST, Peter T. y Barbara G. Myerhoff (1972). "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes", en Nahmad, Salomón, Otto Klineberg, Peter T. Furst y Barbara G. Myerhoff (eds.), *El peyote y los huicholes*, México, Editorial Sep Setentas, pp. 53-l08.

Geertz, Armin y Michael Lomatuway'ma (1987). *Children of Cottonwood*, Nebraska, University of Nebraska Press.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2000). *Peregrinación, ritualidad y mitología: un macrosistema de representaciones entre los huicholes, los hopis y los coras*, México, tesis de maestría, Universidad Autónoma de México-Iztapalapa.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2002). *La peregrinación a Wirikuta de los huicholes: el gran rito de paso*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2006). "Mitología y ritualidad: un acercamiento comparativo entre los sistemas religiosos de los hopi, los huicholes y los coras", en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I, una macrorregión indígena Americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 171-188.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2010a). *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, México, Porrúa/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma Unidad Iztapalapa/ El Colegio de San Luis.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2010b). "La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: sacrificio y sexualidad en el norte de México y el suroeste de Estados Unidos", en María Eugenia Olavarria, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, Universidad Autónoma de México, pp. 387-432.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2012). "Las vías del chamanismo: el complejo datura entre el suroeste de Estados Unidos y el occidente mexicano", en Blanca Zoila González (ed.) *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la locura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 131-176.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2015). "Nombres, trances, ensoñaciones: el universo onírico de los Wixaritari", *Revista Euroamericana de Antropología.* https://iiacyl.files.wordpress.com/2016/02/del_angel_n1.pdf: 5-13.

Gutiérrez, Ramón (1993 [1991]). *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1849*, México, Fondo de Cultura Económica.

HIBBEN, Frank (1975). *Kiva Art of the Anasazi at Pottery Mound,* Maxwell Museum of Anthropology, Albuquerque, University of New Mexico.

KAY, Paul T. (1993). *Analysis of colorants on 3 prehistoric shells from Casas Grandes, Mexico and 2 modern Seri Indian beads from Baja, Mexico,* Cambridge, Cambridge University Press.

JÁUREGUI, Jesús (2003). "El *cha'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones etnológicas sobre coras y huicholes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México), pp. 251-285.

JÁUREGUI, Jesús (1993). "Un siglo de tradición mariachera entre los huicholes", en Jesús Jáuregui (ed.), *Música y danza del Gran Nayar*, México, INI/CEMCA.

LEROI-GOURHAN, André (1971 [1965]). *El gesto y la palabra*, Caracas, Editorial Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela**.**

LÉVI-STRAUSS, Claude (1976 [1971]). *El hombre desnudo. Mitológicas IV*, México, Siglo XXI Editores.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1986 [1964]). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1987 [1974, 1958]). *Antropología estructural*, Buenos Aires, Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1988 [1962]). *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1989 [1979]). *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI Editores.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1995 [1987]). *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editores.

LUMHOLTZ, Carl (1981 [1904]). *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, México, Instituto Nacional Indigenista, vol. 2.

Malotki, Ekkehart (1997 [1995]). *The Bedbugs's Night Dance and Other Hopi tales of Sexual Encounter*, Nebraska, University of Nebraska Press.

Negrín, Juan (1986). *Nierika, espejo entre dos mundos, Arte contemporáneo huichol,* México, Instituto Nacional de Bellas Artes, Museo de Arte Moderno.

Olivier, Guilhem (2004). *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.

Palafox, Vargas (1985). *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Parsons, Elsie C. (1918). "Pueblo-Indian Folk-Tales, Probably of Spanish Provenience", *Journal of American Folk-Lore*, XXXI: 55-216.

Parsons, Elsie C. (1996 [1939]). *Pueblo Indian Religion*, Nebraska, University of Nebraska Press, 2 vols.

Preuss, Konrad Th. (1912). *Die Nayarit Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, G. B. Teubner.

Preuss, Konrad Th. (1908). "Reise zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexiko", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin,* 3: 147-167.

Reed, Barbara (1972). *El INI y los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Rodríguez, Abel (2012). "Los *rimuká*, 'hilos de vida y muerte' elemento cardinal de la etiología rarámuri", en Arturo Gutiérrez del Ángel (ed.), *Hilando al norte: nudos redes, vestidos, textiles*, México, El Colegio de San Luis/ El Colegio de la Frontera Norte, pp. 235-256

Pike, Edgar Royston (2005). *Diccionario de Religiones*, México, Fondo de Cultura Económica.

Schaafsma, Polly (ed.) (2007). *New Perspectives on Pottery Mound Pueblo*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Slifer, Dennis (2000). *The serpent and the sacred fire. Fertility images in Southwest Rock Art*, Santa Fe, University of New Mexico Press.

Strassman, Rick, Slawek Wojtowicz, Luis Eduardo y Ede Frecska (2008). "Inner Paths to Outer Space", en Rick Strassman, Slawek

Wojtowicz, Luis Eduardo y Ede Frecska (eds.), *Journeys to Alien Worlds through Psychedelics and Other Spiritual Technologies*, Santa Fe, Park Street Press.

Strassman, Rick (2001). "The Spirit Molecule", en Rick Strassman (ed.) *A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*, Santa Fe, Park Street Press.

Sparkman, Philip (1908). "The Culture of the Luiseño Indians", en Ward Frederic y A. L. Kroeber (eds.), *American Archaeology and Ethnology*, vol. 8: 187-235.

Stevenson, Matilde C. (1915). "Ethnobotany of the Zuñi Indians", *30° Annual Report of the Bureau of American Ethnology*: 31-102.

Titiev, Mischa (1948). "Two Hopi Myths and Rites", *Journal of American Folklore*, 61: 31-43.

Turner, Victor, W. (1990 [1967]). *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Turner, Victor, W. (1988 [1969]). *El proceso ritual*, Madrid, Editorial Taurus.

Valdovinos, Margarita (2002). *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, tesis de licenciatura, especialidad Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Van Pool, Christine S., (2009). "The Signs of the Sacred: Identifying Shamans Using Archaeological Evidence", *Journal of Anthropological Archaeology,* 28: 170-190.

Van Pool, Christine S., (2003). "Viajes Chamánicos: Iconografía de Casas Grandes", *Arqueología Mexicana: Alucinógenos del México Prehispánico*, 59: 42-43.

Warburg, Aby (2004 [1988]). "*El ritual de la serpiente*", México, Editorial Sexto Piso.

Ward, Frederic y A. L. Kroeber (1908). *American Archaeology and Ethnology*, University of California publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 8.

Zingg, Robert M. (1982 [*circa* 1933]). *Los huicholes. Una tribu de artistas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2 vols.

Zingg, Robert M. (1998 [*circa* 1938]). *La mitología de los huicholes*, en Jay C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia de Weigand (eds.), traducido

por Eduardo Williams, Zamora, El Colegio de Jalisco/ El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Cultura de Jalisco.

INTERSUBJETIVIDAD Y RIESGO: UNA INTERPRETACIÓN SOBRE EL TRATAMIENTO DEL MAL EN LOS RITUALES DEL SANTO DAIME

Mauricio Genet Guzmán Chávez

Introducción

El Santo Daime forma parte de las religiones ayahuasqueras en Brasil; su origen data de las primeras décadas del siglo xx. Al interior de sus rituales, la partitura que organiza toda propedéutica, es decir, los discursos y quehaceres en tanto elementos doctrinarios y terapéuticos, con los cuales se promueve la transformación de la persona, se llevan a cabo a partir de la búsqueda de la curación. Esto supone, de antemano, la construcción narrativa que alterna entre episodios críticos y dramáticos de la biografía, su subjetivización y la condensación de explicaciones que operan simultáneamente dentro de un bagaje cultural de signos compartidos, esto es, que adquieren significado dentro de una colectividad de cura. El análisis que propongo se sitúa entonces en la paradójica situación de la modernidad y sus entretelones aciagos para los individuos en su deriva existencial; no se trata tan sólo de racionalizar la enfermedad o el mal que la causa, sino de emplear los medios (las técnicas) para extirparlo de raíz dentro de una congregación, una comunidad de sentido que comparta escenarios, lenguajes y técnicas corporales específicas. En esto no veo caminos alternativos para no moralizar el mal, el cual, en una primera definición, nos remite a la ausencia de bien; el mal viste en lo social y siempre se le encuentra adherido a las personas y sus relaciones en un universo de acechanzas, venganzas, envidias y castigos.

El ritual del Santo Daime insiste en todo momento en la firmeza y la disciplina para evitar el contagio con los espíritus sufridores. Noción ambigua que reditúa y se realiza en la técnica del cierre, pues el cuerpo

penetrable está por naturaleza expuesto a todo tipo de energías; la duda y el miedo predisponen e intensifican la condición de incertidumbre ontológica que transita y descubre las individualidades modernas, especialmente en el tránsito de la experiencia psicoactiva. Individualidades caracterizadas por sus déficits afectivos, traumas emocionales, violencias de diverso cuño y procesos inacabados de afirmación identitaria. Todo el tiempo encontraremos en los cantos alusiones a la mancomunidad que integran los hijos del Santo Daime como un batallón que cierra sus filas al mal, a los malos pensamientos que, con una estricta disciplina, un estricto respeto del otro, se afirma, adquiere firmeza en la práctica del amor, en la actitud de servicio y de ayuda al prójimo.

En un trabajo recientemente publicado (Guzmán, 2018a), enfoqué mi análisis exclusivamente en un ritual conocido como Trabajo de Iluminación, el cual comparte características con otros trabajos del Santo Daime, conocidos como de Mesa Blanca, los cuales se distinguen por abrir espacio para la incorporación, es decir, invocar y permitir la entrada de espíritus en las personas. El carácter altamente performático y dramático que pude ver y sentir desde mi primera participación en este ritual provocó un interés por tratar de entender en qué medida los individuos internalizan y asumen la experiencia. Me refiero particularmente a aquellos individuos que son trastocados por una entidad o energía y que en la jerga del grupo "incorporan" o son "poseídos" por estas energías o "espíritus sufridores". En esta oportunidad presentaré un análisis comparativo entre el Trabajo de Iluminación y el Vuelo del Águila para referir tonos rituales y performáticos contrastantes que nos permitan distinguir cómo las personas asimilan y deducen sus propios relatos en la confrontación con el mal y ese tipo de espíritus.

En este trabajo profundizo en la perspectiva fenomenológica acudiendo a la obra de Merleau-Ponty (1985), Schutz (2009) y Berger y Luckman (1998). Estos autores se refieren por igual a una realidad construida socialmente que antecede a los individuos, pero que al mismo tiempo es producto de sus propias acciones e interpretaciones. Para discutir los procesos de posesión, exorcismo, expulsión del mal, canalización y cura al interior de rituales investidos de prácticas y discursos heterogéneos como la doctrina del Santo Daime, los individuos operan doble o simultáneamente entre los procesos de conciencia (reflexión, ra-

cionalización) y los de *corporalización*,[1] en los cuales las experiencias son encarnadas, sentidas y vividas para poder ser, y transmitidas y comunicadas intersubjetivamente y desde un cierto acuerdo de objetividad.

Mi reflexión gira en torno a los dispositivos terapéuticos que de hecho se establecen en rituales que incluyen la ingestión de ayahuasca, una bebida con propiedades psicoactivas, a través de la cual los individuos logran evaluar y resignificar sus experiencias de vida. Presto atención a dos categorías de análisis: intersubjetividad y riesgo, para discutir las concepciones del mal en tanto narrativas situadas en el mundo contemporáneo y entre sujetos de extracción urbana.

Esto me remite a un viejo problema referido a la reflexividad.[2] Por un lado, dado que en ninguna situación he manifestado síntomas de incorporación, intento suspender mis propios juicios respecto a mi propia experiencia, esto es, busco comprender el punto de vista nativo a partir de sus propias narrativas. Pero por el otro, intento darles un sentido, interpretándolas dentro de un modelo racional, unido a su propia biografía. Ahí es donde la subjetividad y la intersubjetividad, en tanto hecho social total, juegan un papel central, pues los sujetos de la modernidad que participan en estos rituales comparten en su marco cosmológico una extrema conciencia del yo y la experiencia con la bebida psicoactiva no llega a diluir la personalidad, como sería el caso de los nativos americanos, sino que la exacerba al punto de estimular los recuerdos de la infancia, sean éstos agradables o traumáticos.[3] Mi participación en

[1] Corporalización, o mejor deberíamos emplear el concepto de *in-corpo-ración*, de Thomas Csordas (1994), que nos remite a la disolución de la dicotomía mente/cuerpo. Obviamente, en un sentido que no deja de lado la incorporación como posesión o sintonización con otras entidades como en el Santo Daime, se intuye, a partir de esto, la posición del yo para experimentar con todos los sentidos y a partir de ellos construir y significar su mundo.

[2] Entiendo por reflexividad la capacidad de desdoblamiento de todo sistema de pensamiento para pensarse a sí mismo. Para A. Giddens, la reflexividad es un proceso constante discursivo y práctico, inscrito en el fluir de la vida y no una mera interrupción de ese flujo, mediante el cual el individuo puede evaluar e interpretar el curso de sus acciones y de los eventos que lo estimulan, lo cual supone un conocimiento previo y tácito que en cierta forma lo habilita para actuar (Giddens, 1997).

[3] Me refiero al desplazamiento del yo, durante las ceremonias de peregrinación entre los *wixaritari*, por ejemplo. El peregrino, en este caso, hace a un lado su yo para poder encarnar el personaje mitológico. Los eventos durante la experiencia con enteógenos están ligados al orden cosmológico y no de manera biográfica. En donde vemos una clara diferencia entre las

otro ritual, conocido como Vuelo del Águila, me permitió estudiar otro plano terapéutico y compararlo con el de Iluminación. Puesto que, en el Vuelo del Águila, las claves para rastrear el mal y propiciar la curación asumen de entrada otra modulación, me pareció importante pensar estos dos rituales a partir de la categoría de riesgo y vulnerabilidad. Creo que los rituales (ing. *set* y *setting*),[4] no son sólo estructuras de sentido, es decir, formatos con los cuales se disponen técnicas, elementos, procedimientos y sus secuencias, sino dispositivos tecnopolíticos[5] altamente eficientes para el control corporal y la producción de la subjetividad. En este sentido, me parece que los dos rituales, Trabajo de Iluminación y Vuelo del Águila, al inscribirse en la tradición ayahuasquera del Santo Daime, implican dos modalidades distintas para el tratamiento del mal o las enfermedades. En el primer caso, predomina una práctica discursiva para llevar a lo más oscuro y profundo la experiencia psicoactiva. En el segundo, esta práctica ofrece un contexto de seguridad primaria de principio a fin, con lo cual se cierran todas las posibilidades para que los individuos se extravíen o se queden, en alguna forma, conmovidos por y en su dimensión oscura. Entreveo dos posturas para encarar y entender el mal en estos dos rituales. El mal llega ahí donde es invocado, pero la sutil envergadura para encararlo, para transmutarlo en luz o repelerlo,

---

intenciones y las consecuencias de quienes experimentan estas sustancias ya sea como parte de una narración mitológica y quienes se aferran al yo y la noción de persona desde la perspectiva occidental.

[4] La distinción entre *set* y *setting* ha sido fundamental en los estudios sobre los usos y efectos de las sustancias psicoactivas. Desde luego existen predisposiciones anímicas, creencias y expectativas (ing. *set*) que pueden ser satisfechas o defraudadas, transformadas o enriquecidas dependiendo del entorno físico (lo que yo llamo la parafernalia ritual) y el contexto sociocultural (ing. *setting*). El lugar en donde se lleva a cabo la experiencia puede ser fundamental para crear un sentimiento de seguridad, de riesgo o amenaza; de la misma forma, los acompañantes pueden tornarse fuentes de apoyo o distractores. Todo esto depende en buena medida del mundo de vida, que entiendo en este caso como la subjetividad desde la cual explico mi realidad (Zingberg, 1984).

[5] Existe un poder constitutivo a partir de la relación entre las cosas en los ámbitos social, religioso y político. Los procesos tecnológicos (diseño, creación e implementación) son fundamentales en la articulación de los propios sujetos consigo mismos y en su interacción con los otros. Implican la articulación en red de humanos y no humanos y sus desenlaces no pueden ser predichos o anticipados; promueven cambios en los esquemas de valores, en los modelos de afectividad y comunicación. Desde luego no son ajenos a toda óptica de poder, control y dominación (véase Introducción en Di Giminiani *et al.*, 2015).

depende en buena medida de cómo son encarados los riesgos y cómo se construyen horizontes de seguridad ontológica.

Este artículo ha sido elaborado para contribuir al desarrollo de una teoría sobre lo nefasto (Dehouve, 2016). Esto me remite a una exposición y análisis para comprender los límites e insuficiencias de la dualidad cultura/naturaleza que se inscriben en los dispositivos tecnopolíticos de dominación y subordinación. Entiendo los rituales del Santo Daime en un campo fronterizo de la racionalidad moderna, en donde la experiencia extática y la proliferación de entidades no humanas (los espíritus o entidades) vuelven porosos los límites y las explicaciones sobre el mal y las enfermedades. En varios textos antropológicos, especializados sobre el Santo Daime, percibo un interés marcado en la curación y un tratamiento menos dedicado a los temas del mal y en este sentido oriento mis reflexiones.

El texto se compone de cuatro secciones: en la primera presentaré una breve historia sobre el origen de esta tradición religiosa, ritualística ayahuasquera. En la segunda explicaré las categorías de análisis y haré explícito el vínculo con lo nefasto, el riesgo y la incertidumbre ontológica en la perspectiva de los sujetos que acuden a este tipo de rituales. Sobre estos puntos, me refiero a los problemas o crisis de identidad que pueden o no atenuarse o resolverse por medio de los episodios de expansión de la conciencia con el consumo de la bebida; la movilización de recuerdos y sus cargas emocionales y afectivas es algo ambiguo pues genera temor, miedo, pero al mismo tiempo es asumido como el paso necesario para encontrase con uno mismo entre los daimistas. En la tercera parte, describiré esquemáticamente en qué consisten los dos rituales arriba mencionados y en la cuarta sección presentaré mis conclusiones.

El Santo Daime: un puente intercultural para alejar el mal

En el año de 2016, participé en el mes de octubre en el II Congreso Internacional de Ayahuasca, celebrado en la ciudad de Rio Branco en el estado de Acre, Brasil. Durante los cinco días que duró este congreso,

además de participar en los debates y sesiones académicas, asistí a todas las ceremonias de ayahuasca conducidas por indígenas y a una del Santo Daime. Mi principal interés era conocer el sentido y las formas empleadas por los grupos que hacen uso milenario de la ayahuasca, puesto que mi conocimiento desde hace dieciocho años se vinculaba únicamente con el Santo Daime. Las ceremonias me conmovieron y me dejaron impresiones que seguramente me acompañarán toda la vida; lo mismo, debo reconocer, fue la ceremonia del Santo Daime en el sitio de Luis Mendes (fallecido el 29 de junio de 2019), un líder, guía espiritual que fue contemporáneo del fundador de esta doctrina. El comentario al que alude la discusión en este texto, son las agradables conversaciones todavía con los efectos de la bebida, al final de cada ceremonia, con los indígenas de distintas tribus, quienes me comunicaron sus aprendizajes y concepciones sobre lo que es ayahuasca para ellos. Algo que no puedo pasar desapercibido me remite al estatuto e importancia concedida por los *wixaritari* (huicholes) a otra planta psicoactiva, el peyote, también considerada sagrada: "la ayahuasca es sagrada porque ahí está toda nuestra historia, nosotros recordamos de dónde venimos, nos dice quiénes somos, *nixi pae*, nos dice que vamos para arriba, adelante, alegría… siempre, siempre".[6]

Largas noches en las que me mantuve, haciendo un esfuerzo, en silencio, escuchando historias sobre lugares sagrados y leyendas en la Amazonia, cuyo mensaje orienta e informa la resistencia de pueblos que han sido violentados y que no obstante comparten y ofrecen un mensaje de esperanza para el mundo actual. Una cierta noche, en la propia ceremonia pedí permiso para hablar y les dije:

> Entiendo cómo la ayahuasca teje con nosotros el universo y ella no se importa en nuestra identidad o pertenencia a un grupo o país, por eso es sagrada. Yo la he consagrado desde el Santo Daime y me siento un niñito, alguien que apenas comienza a conocer su misterio. Les doy gracias por

[6] Ayahuasca es el nombre más popularizado y proviene de la lengua quechua; *Nixi pae* es el nombre dado por los *kashinawa*; *Uni*, le nombran los *yaminawá*; *Nishi cobin*, es como se refieren los *shipibo-konibo*, etcétera.

> enseñarme que el formato no es lo más importante, es el corazón que se engarza con el pensamiento para poder curarse a uno mismo.

El fundador del Santo Daime, Raymundo Irineu, conocido como Mestre Irineu, un personaje críptico en la tradición daimista, era originario de Maranhão en la región noreste de Brasil. Su cultura estaba embebida del catolicismo popular brasileño, pero con muchos acentos provenientes de las religiones africanas. Siendo joven, se trasladó a la región amazónica para enrolarse en los trabajos de colecta de látex natural y, por una temporada, servir como soldado con el rango de cabo en los trabajos de salvaguarda y delimitación de los territorios amazónicos fronterizos. Sus andanzas por estos rumbos lo pusieron en contacto con ayahuasqueros indígenas y mestizos peruanos, bolivianos y brasileños a partir de los cuales aprendió y, al paso del tiempo, afinó el conocimiento relacionado con el uso de la bebida enteogénica ayahuasca (McRae, 1992 y 2000; Goulart, 2002; De la Rocque, 2002; Labate, 2004).

Tras años de preparación y varias sesiones con esta "medicina del alma", Mestre Irineu tuvo una revelación similar a un viaje chamánico. En una de sus experiencias con ayahuasca se le apareció una señora o dama vestida de blanco a la que más adelante nombró Clara e identificó con la Virgen de la Concepción y la energía lunar. Esta señora le fue indicando procedimientos sobre el modo correcto de usar la pócima y, en un momento dado, las indicaciones precisas de los fundamentos de lo que posteriormente se convertiría en el ritual del Santo Daime (McRae, 2000; Mortimer 2000).

El rasgo fundamental del Santo Daime es su eclecticismo y enorme plasticidad para entretejer de forma eficaz tradiciones religiosas y doctrinarias aparentemente disímbolas: catolicismo, chamanismo, espiritismo kardecista y umbanda, o de manera general religiones afrobrasileñas (McRae, 2000; Goulart, 2002, Labate y Araújo, 2002; Labate y Bouso, 2013; Guzmán y Labate, 2018b).

Dentro de la tradición del Santo Daime se reconocen tres líneas ligadas a su fundador Mestre Irineu: Barquinha, Alto Santo y la línea fundada por Padrino Sebastián también conocida como ICEFLU (Iglesia

de la Fluyente Luz Universal Padrino Sebastián Mota de Melo).[7] En este texto haré referencia al Trabajo de Iluminación, conducido por el Padrino Paulo Roberto, el cual sigue básicamente la línea de Padrino Sebastián y el Vuelo del Águila, conducido por el Padrino Leo Artese quien, estando en cierta forma ligado a ICEFLU, ha podido derivar un formato ritual que se denomina enfáticamente como de tipo chamánico.[8]

De una forma bastante esquemática se puede decir que existen dos tipos de trabajos: los de mesa, en donde los participantes permanecen la mayor parte del tiempo sentados, y los bailados, en donde se sigue una coreografía con tres tipos de bailes: marcha, mazurca y vals. En los trabajos de mesa incluimos el Trabajo de Concentración que se celebra todos los días 15 y 30 de cada mes, pero donde no hay incorporación,

[7] 1) El Centro Espírita y Culto de Oración Casa de Jesús Fuente de Luz, conocido popularmente como Barquinha*,* fue creado en 1945 por Daniel Pereira de Mattos, en el estado amazónico de Acre en Brasil. Este personaje fue contemporáneo de Mestre Irineu e incluso curado por él. Sus habilidades y conocimientos asociados a la navegación le dieron la inspiración para modelar su línea: el barquito. Ahí los adeptos se asimilan a marineros en travesía por los mares sagrados. Se apoya en símbolos cristianos y existe la incorporación a través de médiums quienes atienden y realizan curaciones a los enfermos (Sena Araújo, 2002: 495-501). 2) El Centro de Iluminación Cristiana (CICLU), conocido como Alto Santo, fue fundado por Raymundo Irineu Serra en 1930 en la zona periférica de la ciudad de Rio Branco en el estado de Acre. A él se debe el nombre dado de Santo Daime al ritual y a la bebida ayahuasca. Se asume como la línea original. 3) El Centro de la Fluyente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) ahora transformado en la Iglesia de la Fluente Luz Universal Padrino Sebastián Mota de Melo (ICEFLU) es una derivación de la anterior; fue fundada oficialmente en 1976 por Sebastián Mota de Melo en la Colonia Cinco Mil, un área rural de la ciudad de Rio Branco. Ahora su sede se encuentra en la villa Cielo de Mapiá en el interior de Acre y es dirigida por Padrino Alfredo, hijo del fundador.

[8] Paulo Roberto de Souza es el padrino de la Iglesia Céu do Mar, establecida en Rio de Janeiro en 1985, una de las primeras abiertas fuera de la región amazónica. Está casado con Nonata, hija de Padrino Sebastián. Es un personaje carismático y polémico, específicamente por episodios de infidelidad y por un cierto aire autoritario. Su terapéutica incluye formas provocativas para que los participantes confronten sus miedos, sus pecados como paso necesario para la curación. En mi opinión, sus discursos (prelaciones) dentro del ritual promueven una especie de terapéutica de tipo confesional que se amolda perfectamente al tipo de personalidad de los sujetos de la modernidad. Leo Artese, al igual que Paulo Roberto, posee una formación profesional como psicólogo, pero su estilo le debe influencias a los ayahuasqueros indígenas peruanos, además de una formación chamánica en los Estados Unidos. Se define como terapeuta holístico; de ahí que siga trabajos en la forma tradicional de esta institución, pero también un nuevo formato en el cual las personas se sienten más libres y sin las ataduras y llamados de orden que impone el Santo Daime. Es el líder de la iglesia Céu de Lua Cheia, localizada en el interior del estado de São Paulo (http://www.ceudaluacheia.org.br/ceudaluacheia).

y los trabajos de Mesa Blanca, San Miguel, Estrella y el de Iluminación, donde sí la hay y en donde los participantes, algunos, intercalan lapsos de tiempo sentados con periodos de *atuação* (incorporación).[9]

El Trabajo de Concentración es el ritual básico, pues incluye un ordenamiento espacial y las fórmulas rituales que se repiten en los otros trabajos. Hombres y mujeres se acomodan por separado. En el centro, alrededor de una mesa que puede ser en la forma de una estrella de cinco puntas, se sientan los dirigentes, el padrino, la madrina y su equipo cercano. Las mujeres visten falda azul plisada y camisa blanca y los hombres pantalón azul, camisa blanca y corbata. Este uniforme se conoce como farda y representa un gesto de igualación: asistir al Santo Daime es como ir a un estudio, a una escuela en donde todos por igual son alumnos.

Para iniciar los rituales de Santo Daime, todos se ponen de pie, se persignan, rezan tres Padre Nuestro y tres Ave María, se recita una breve oración llamada Llave de Armonía y se sirve la primera dosis (en portugués se nombra *despacho* al acto de servir la bebida) de ayahuasca. Se canta en posición sentada la Oración del Padrino Sebastián, un conjunto de trece cantos (himnos). Éstos tienen por finalidad preparar la mente para recibir la fuerza de la "medicina". Se lee una oración llamada Consagración del Aposento y la Oración. Se entra entonces a un lapso de meditación en silencio. Al cabo de 40 minutos o más, se inician los cantos de Concentración y, posteriormente, se procede al segundo y último "despacho" de ayahuasca. Continúan una serie de cantos que

[9] En la primera nota a pie de este texto hice mención de la noción de incorporación, traducción del vocablo sajón *embodiment*, dentro de la antropología médica de Csordas y la fenomenología de Merleau-Ponty. En el contexto daimista, empero, conviene acudir al tratamiento que dedica Paul Stoller (en González, 2018) al fenómeno de la posesión. Este enfoque me parece que enriquece la definición de Sjorslev (2015: 14) en tanto tecnología de socialización: "las reflexiones teóricas de Stoller sobre la posesión espiritual *songhay* (Niger y Mali) definen un trayecto que va de una perspectiva exclusivamente teatral y de performance a un proceso de tipo mimético, centrado en el cuerpo y en la transmisión de la memoria histórica y social por medio de la exacerbación de los sentidos y la apropiación de poder de los otros, en este caso los espíritus europeos coloniales" (González, 2018: 74). Mediante la posesión, los médiums (*hauka*) inscriben sobre el territorio una especie de dispositivo profiláctico que revela las causas de la envidia, los infortunios, las catástrofes naturales y las enfermedades. De la misma forma, me parece, la posesión-incorporación, en el contexto daimista, genera un proceso de mimesis de los horrores y traumas que asedian a los individuos de las sociedades industriales contemporáneas.

pueden variar y se finaliza la ceremonia con el Crucerinho de Mestre Irineu, tres Padre Nuestro, tres Ave María y Salve Reina. En ocasiones, el padrino pronuncia un breve sermón, da indicaciones de la experiencia y sobre los próximos trabajos y concluye recitando: “En nombre de Dios Padre, de la Virgen Soberana Madre, de Jesús Cristo Redentor, del Patriarca San José y de todos los Seres Divinos de la Corte Celestial, con la orden de Nuestro Maestro Imperio Juramidám están terminados nuestros trabajos del día de hoy. Alabado sea Dios en las alturas”. A lo que responden todos los participantes: “Para que siempre sea alabada Nuestra Madre María Santísima por toda la humanidad, amén” y se persignan repitiendo: “Por la señal de la Santa Cruz, líbranos señor de todo mal, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.[10]

Una vez expuesto de manera esquemática este ritual (Concentración), contextualizaré y remarcaré algunas características y elementos básicos de la doctrina con la finalidad de entender su naturaleza performativa y eficacia. Con esto haré alusión a sus cualidades dramáticas y los efectos que provoca la bebida sacramental entre los participantes.

La preparación para todos incluye la interdicción tres días antes y tres días después de relaciones sexuales, la evitación de alimentos grasosos, de carne y de alcohol. Aun cuando estas reglas no sean estrictamente vigiladas, se mantiene como telón de fondo de la experiencia ritual, pues una mala experiencia (port. *peia*) puede atribuirse al incumplimiento de las mismas. Las ceremonias de Santo Daime se realizan normalmente en la noche a partir de la 20:00 horas en espacios cerrados (a veces se usa el término iglesia, o espacio de culto), con luz eléctrica que se apaga sólo en el lapso de la meditación. Las iglesias no siguen un modelo o patrón en la arquitectura: las paredes pueden ser de diferentes materiales (block, ladrillo y concreto o bien de piedra, madera, bambú), los techos de lámina o bien colado de cemento, en algunos casos son espacios cuadrados o rectangulares, pero en todo caso hay preferencia por un diseño hexagonal, con amplios ventanales para que circule el aire. Comúnmente se encuentran dentro de comunidades formadas por

[10] Una descripción tan resumida se ajusta a los objetivos y la extensión de este capítulo. Me interesa destacar los detalles de las dos ceremonias que son objeto de análisis. Remito al lector interesado a mi otro texto (Guzmán, 2013).

daimistas, quienes comparten la vida cotidiana y se encuentran asociados por diversos proyectos para el sostenimiento de la comunidad. Este sostenimiento implica el proyecto religioso, es decir, el mantenimiento del espacio de culto, la limpieza de los caminos, de los baños comunitarios y de los espacios para el hospedaje de los visitantes, así como la participación en los ensayos en los cuales se practican los cantos y la música. Los daimistas se refieren a los cantos como himnos; un conjunto de éstos constituye un himnario que tiene un dueño, es decir, quien recibió por inspiración dichos cantos y no en un acto de composición. Los temas abordados en los himnos contienen toda la enseñanza y en ellos se combina la imaginería cristiana con los elementos de origen amazónico y de las religiones afrobrasileñas; se distinguen tres tonos alocutivos: alabanzas, afirmaciones y rezos. Un mismo himno puede contener estos tres tonos. En la página oficial (véase www.santodaime.org) donde se encuentran las letras y música de la mayoría de los himnarios reconocidos, se insiste en el aprendizaje de los mismos, ya que "el Santo Daime es una religión cantada". La música que acompaña tiene como base la guitarra y las maracas y adicionalmente se suma un acordeón, flauta y tambores. Los tres ritmos que se tocan son marcha, vals y mazurka.

Esta comunidad ideal parte de la concepción de Padrino Sebastián de fundar grupos autosustentables en todo sentido y que, en lo religioso particularmente, puedan armonizar la vida cotidiana con los requerimientos de las celebraciones litúrgicas. De este modo, en casi todas las comunidades hay plantaciones de *chacruna* (de la lengua quechua) (*Psychotria viridis*) y de jagube (*Banisteriopis caapi*), las dos plantas con las que se elabora la ayahuasca o daime.[11] En todos los sentidos, esta intensa convivencia cotidiana refuerza los lazos interpersonales y configura una especie de institución total que acaba creando un universo simbólico (doctrinario) sumamente cargado de prescripciones y prohibiciones. Por ejemplo, entre las primeras encontramos la de portar el uniforme (farda) limpio y con todos sus aditamentos (la medalla que es

[11] En portugués, "daime" remite al rogativo del verbo dar; así, varias frases en los himnos resultan en "daime luz, daime amor, daime firmeza", es decir, "dame luz, dame amor, dame firmeza".

una estrella, la corbata para los hombres y la blusa con el logo y la corbata de moño para las mujeres). Entre las segundas, no conversar durante el ritual, no cruzar brazos y piernas, ir en orden a los despachos y no salir del ritual hasta su finalización.

Con lo anterior nos referimos a un intenso proceso de socialización secundaria (Berger y Luckman, 1998) en el que los nuevos adherentes inician una serie de episodios y experiencias que les permiten reinterpretar su vida a la luz de la doctrina daimista. Es importante destacar que los miembros del Santo Daime no deben ejercer ningún tipo de presión, ni proselitismo para sumar nuevos participantes en los rituales, sin embargo, he observado que el dogmatismo asumido por algunos feligreses o por los propios dirigentes, sí incluye un cierto tipo de coerción. En cualquier caso, la participación repetida en los rituales confirma una voluntad expresa de cada persona para asumir los contenidos de esa socialización. Algunos daimistas de larga trayectoria con quienes establecí nexos de amistad y empatía, por ejemplo, me recordaban muy a menudo que en el Santo Daime no se invita a nadie porque la gente debe asistir por su propia voluntad; de la misma forma afirmaban: "el daime no quiere para sí, el daime se suma", aludiendo a la idea de que, por encima de la profesión de fe de cada individuo, el daime tiene como propósito la sanación del cuerpo y del espíritu y el encuentro con lo sagrado.

Al respecto, merece la pena enfatizar algunos elementos centrales de la doctrina ya reconocidos por otros estudiosos del tema. La experiencia con ayahusca es por sí misma altamente conmovedora: en ocasiones genera náuseas y vómitos, los cuales preceden a la experiencia visionaria en cuanto tal. Los días y momentos previos a la ceremonia generan una cierta tensión, nerviosismo y miedo, pues los efectos pueden ser muy intensos. La experiencia con la bebida ayahuasca induce la activación de memorias y genera asociaciones oníricas que tienden a desplazar el yo y, a partir de esto, se estimulan cambios en la forma de percibir e interpretar la vida y la propia biografía (Fericgla, 1997). En el Santo Daime, a diferencia del chamanismo amazónico donde la experiencia es plenamente personal o bidireccional en la relación paciente-curandero, el ritual es una

experiencia colectiva pero a la vez muy íntima y personal.[12] Como antes mencioné, la prohibición de cruzar piernas y brazos se explica como una técnica que haga posible circular la corriente de sanación entre los participantes, pero al mismo tiempo se pide concentración en uno mismo a fin de evitar el traslape o enredo de nuestros pensamientos con los pensamientos de los otros. Precisamente a esto remite el siguiente fragmento de un himno: "lo que es de mi padre es mío, lo que es de él yo lo puedo usar, sólo no uso lo que es de los otros que me puede derribar" (Himno 105 del Himnario Justiciero, del Padrino Sebastián).

La idea de no interferir en la concentración o trabajo de los otros se asocia con otras dos: orden y disciplina. Antes me referí al ritual y al uso del uniforme en el Santo Daime como una recreación del ambiente escolar en donde se va a aprender. Más recurrente es la imagen militar, de un batallón; los uniformados (fardados) son el batallón, los soldados (hombres) de Juramidam[13] y las princesas (mujeres) la cohorte de la Reina del Bosque. Arquetípicamente, lo masculino y lo femenino ordenan el espacio ritual y metaforizan los componentes de la bebida compuesta de *jagube* (*Banisteriopis caapi*), un bejuco asociado a lo masculino, y la *chacruna* (*Psychotria viridis*), un arbusto del que se emplean sus hojas para la bebida, también conocida como reina (port. *rainha*), a la cual se le asignan propiedades femeninas.

Enraizado en las tradiciones amazónicas ayahuasqueras, el Santo Daime ha mantenido la concepción del cuerpo que durante los efectos de la bebida se sensibiliza y abre al mundo de los espíritus. Recordemos que el significado de ayahuasca en lengua quechua es "el vino de las almas" o "la soga del ahorcado". El orden y la disciplina hacen referencia

[12] "El uso chamánico de plantas visionarias como el *yagé* gira en torno a grupos pequeños (a menudo sólo el chamán) experimentando viajes psiconáuticos solitarios, sin mucho estímulo sensorial. Las iglesias en cambio enfocan su interés sobre la comunión colectiva (a veces con más de cien personas comulgando), con dosis relativamente bajas y mucho estímulo sensorial (sea música y danza, o parloteo con luces prendidas) lo cual tiende a anclarle a uno en el cuerpo y en el presente, a la vez que lo empuja a militar contra los viajes psiconáuticos" (Ott, 2013: 436).

[13] En algunos textos de carácter exegético y en algunos cantos se dice que la ayahuasca es el mismo vino que Jesucristo dio a sus apóstoles. Y cuando se asocian las figuras de Mestre Irineu, el fundador, y Padrino Sebastián, uno de los más notables continuadores, se dice que el primero representa a Jesucristo y el segundo a San Juan Bautista. En este sentido, Juramidam es asimilado ambiguamente, ya como la divinización de Mestre Irineu, o bien, como la manifestación crística en la Amazonia (Mortimer, 2000).

a las interdicciones previas al consumo, pero concretamente a la disciplina de la mente y al cuidado para no contagiarse o dejarse contagiar, tanto por la experiencia emocional de los otros, como de los espíritus que pululan en el ambiente.

Intersubjetividad, riesgo e incorporación

Es común escuchar entre los adeptos al Santo Daime referencias a la conmoción psicoactiva como el origen de sus cambios o transformaciones en términos de sus hábitos, formas de pensar o conducirse con los otros. Hay quienes dejan los vicios de alcohol, cigarro, se vuelven más solidarios, más pacientes, logran controlar sus ataques de impaciencia e ira, etc. El consumo de ayahuasca es de por sí una experiencia que marca a la persona independientemente del formato ritual, pero en el Santo Daime, se debe situar el contexto y contenido doctrinario que incluye la comunidad de sentido la cual provee interpretaciones que se esclarecen en situaciones particulares. La asimilación de la experiencia requiere un proceso que incluye varias ceremonias, pero éstas no sólo implican el ritual en sí mismo, sino las conversaciones y la transmisión de conocimientos que van pasando de los miembros más experimentados a los recién iniciados. Esta comunicación es por excelencia intersubjetiva, pues está cargada de emociones y de experiencias sensoriales, corpóreas, que de forma condensada forman parte de las tramas biográficas de toda una comunidad, de sus fundadores y de quienes pasan fugazmente.

La posesión y la incorporación son dos conceptos que parecen confundirse y, por momentos, aluden a un mismo orden de fenómenos ventilados en el trabajo, pero, como aquí afirmo, ellos se asocian a perspectivas diferentes para encarar la relación con los espíritus o entidades causantes del mal o proveedoras del bien.

Inger Sjorslev, profesora asociada del Instituto de Antropología de la Universidad de Copenhague, se refiere a la posesión espiritual dentro de la tradición del candomblé —una religión afrobrasileña— como una tecnología que faculta el cruce de límites, tanto cosmológica como categóricamente. "La tecnología de la posesión es al mismo tiempo, una tecnología para el crecimiento del individuo y su relación con el *orixá*,

y una tecnología de la socialidad" (Sjorslev, 2015: 211). En su planteamiento, este autor enfatiza los elementos que permiten la construcción de una comunidad por medio de la cual se proporciona una seguridad ontológica donde los individuos que participan en el ritual y que son poseídos dan cabida a la sanación y a la reconstrucción del yo (Kapferer, 1979, citado en Sjorslev, 2015: 212).

En este punto, la posesión no se diferencia de la incorporación o lo que llanamente se denomina *atuação* (el acto performático al sentirse dominado o influido por una fuerza externa a la persona) que por igual hace referencia a un desplazamiento del yo mediante la intrusión de un espíritu o entidad que se provoca mediante procedimientos técnicos rituales. Estos procedimientos tienen por finalidad "abrir" o "cerrar" el cuerpo humano, lo cual se logra mediante la disciplina de la mente y el habilitamiento corporal (el cuerpo es el templo del daimista, los hábitos de consumo son fundamentales para dar claridad a la mente). Así, una mente que divaga y no encuentra la calma es una mente que fácilmente se deja atrapar por las energías exteriores. Pero también una mente que no se sosiega y que encuentra dificultades para la meditación o que no se entrega a la experiencia psicoactiva es ya una muestra o síntoma de dispersión, fragmentación, angustia o desajuste psicológico.

Cuando entrevisté a un daimista que pasó buena parte de la ceremonia haciendo movimientos frenéticos, su interpretación fue en el sentido de que estaba limpiando y tratando de curar su intoxicación con alcohol y cocaína: "pasé varios años viciado en estas dos drogas principalmente, llegué a perder completamente mi voluntad y en ocasiones tuve consciencia de mí mismo cuando me encontraba en total abyección. Ahora en la ceremonia veo cómo estas cosas aún siguen dentro de mí, pero entiendo que ésta es la manera de sacarlas para curarme" (Diario de campo, 2004). En forma análoga pero diferente en cuanto al resultado, me parece que se coloca el testimonio de otro daimista que recuperé tras mi participación como un integrante más del ritual. Mi atención se centró en su destreza para tocar los tambores de forma sublime y armoniosa en un trance de incorporación. Al final del trabajo, le pregunté cómo hacía eso, le dije que había observado cómo se manifestaba una fuerza en su cuerpo, noté que al principio él había intentado moderarla (su mano derecha se desplazaba con movimientos agitados

mientras con la izquierda trataba de sujetarla). Él me comentó que eran varios años de estudio, primeramente limpiar o *aparelho*,

> pues cuando estás limpio no te llegan entidades negativas, luego después… conforme vas limpiando dejas de tener miedo, conoces a las entidades que vienen a trabajar contigo y tú sabes que son de luz, que no te van a hacer daño y en esa confianza y entendimiento tú les cedes lugar… hay como un pacto o acuerdo, las dejas actuar, te entregas a ellas (Diario de campo, 2007).

A partir de estos testimonios, percibo una diferencia fundamental entre la posesión y la incorporación en el contexto daimista. La posesión se asocia a la presencia de una potencia, entidad o espíritu negativo; la tendencia es que ésta domine y anule a la persona, la vuelva solitaria, traumada, con resentimiento, deprimida, enojada, airada. En este caso, se puede considerar que la persona ha perdido su voluntad y la enfermedad se genera como una cierta predisposición anímica que la hace proclive para encadenarse a estas energías de vibración baja.

La incorporación, al contrario, constituye la médula del ejercicio ritual de desplazamiento, pues adjudica una capacidad volitiva a la persona para dejar entrar o cerrar el paso a las entidades o espíritus malignos. La incorporación en el Santo Daime está relacionada con la mediunidad y más propiamente con el verbo *aparelhar*. Aparejar, traducción literal al español, remite (aunque en el original portugués es más evidente), a la noción de aparato, estación de radio con sus antenas que son capaces de captar señales, presencias y aparejarse (sintonizarse) con ellas.

Aparelhar es una condición ambivalente, pues tanto puede significar una sintonización con las entidades bajas (port. *encostos*) que provocan envidia, celos, ira, posesividad, etc., como la afinidad con los espíritus de luz que generan alegría, salud, amor, solidaridad, compasión, etc. En este sentido, es posible, siguiendo a Sjorslev, referirse al Trabajo de Iluminación como una tecnología que faculta la incorporación a partir de un fundamento doctrinario relacionado con el amor, el servicio de caridad para canalizar espíritus de luz o curadores o bien convertir (doctrinar) o expulsar los espíritus negativos.

Como antes he sugerido, estos sentidos e interpretaciones que moldean la experiencia con ayahuasca dentro del Santo Daime, sólo pueden existir a partir de la construcción de una determinada realidad compartida intersubjetivamente. Compartir la vivencia subjetiva implica situarla en un universo intersubjetivo donde las cosas adquieren nombres y significados precisos. Una fuerza de control e impulso narrativo lleva a los individuos a aceptar un universo poblado de espíritus que pululan y nos acechan en cualquier circunstancia. Esto, desde luego, nos remite a nuevas lecturas sobre la sociedad del riesgo globalizado, pues implica una lectura de las desgracias o temores individuales, desde premisas ambivalentes: el mal es de nuestra entera responsabilidad o el mal se encuentra alojado en un otro que puede ser mi semejante o un otro ontológicamente distinto.

Etnografía de la terapéutica para expulsar el mal

Trabajo de Iluminación

El Trabajo de Iluminación pertenece a una genealogía de trabajos rituales al interior del Santo Daime, en la línea iniciada por el Padrino Sebastián, que incluye los trabajos de mesa: San Miguel, Mesa Blanca, Estrella y de Cura. Estos trabajos se distinguen principalmente por permitir y propiciar las experiencias de incorporación (port. *atuação*) de espíritus en una franca asociación con el universo o panteón de seres y dioses de la *umbanda* (religión afrobrasileña surgida a inicios del siglo xx, de carácter ecléctico, que se caracteriza por sobreponer dioses y deidades africanas —religión bantú—, espiritismo kardecista y figuras de la tradición tupí-guaraní).

Como indica la reconstrucción de Alves Junior (2009), antropólogo y a la vez padrino de una iglesia en São Paulo, sobre el origen de estos trabajos, es necesario remitirse a la relación trabada entre un individuo llamado Ceará y Padrino Sebastián en la década de 1970. Ceará realizó una larga estancia en la comunidad del padrino, participó en innumerables trabajos y su influencia fue decisiva en el desarrollo de los trabajos de incorporación. Con una personalidad fuerte, carismática e irónica,

Ceará introdujo la *umbanda* al Santo Daime con el consentimiento del Padrino Sebastián. Durante los rituales y en lo cotidiano, Ceará adoptaba una postura seductora con las mujeres, su comportamiento contravenía en todos los sentidos las normas y el orden moral de la comunidad religiosa. En el extremo de la desfachatez afirmaba encarnar al propio Rei Tranca Rua (Rey Cierra Puerta), un *exú*[14] travieso y afecto a las maldades dentro de la *umbanda*; hacía escenificaciones, muecas y gestos y mediante glosolalia daba a entender que el ambiente en la comunidad estaba cargado de celos, envidia e hipocresía; decía que todo ello era para mostrar quién realmente era Satanás. Este personaje se asimila a la figura del *trickster* en la tradición mitológica de Norteamérica. La relación de Ceará-Tranca Rua con el Padrino Sebastián se desarrolló como un enfrentamiento que puso al borde de la muerte a éste y se concibió al interior de la comunidad como una lucha entre los seguidores del mal y los seguidores de la luz. Cierto día, Ceará-Tranca Rua hizo una declaración frente al Padrino:

> Primero lloró unos veinte minutos. Después comenzó a dar una explicación, habló de las bondades de esta doctrina, de las curas que estaba recibiendo de aquel *aparelho*; que gracias a aquel *aparelho* él estaba recibiendo la luz y recibiendo la cura. Después preguntó si lo aceptaban como hermano. Los presentes aceptaron. Sólo que, de ahora en adelante, dijo, quiero más respeto con las plantas, que no existe ni en el cielo ni en la tierra un remedio igual al Santo Daime y a la Santa María (nombre dado a la mariguana por los daimistas). Principalmente para curar a la legión de espíritus necesitados. Ahí fue hablando […] (Testimonio de Padrino Alfredo, hijo de Padrino Sebastián, en Alves Junior, 2009: 14).

La salud del Padrino Sebastián mejoró a partir de este evento que marcó un decisivo viraje en la forma de conceptualizar el mal al ofrecer un marco interpretativo y operativo para “doctrinar” (se usa como verbo en el sentido de que se induce al buen camino al que anda perdido) los espíritus sufridores y conducirlos a la iluminación. Confirmó y fortaleció

[14] Nombre popular que reciben en Brasil los malos espíritus bajo influencia de las religiones de origen africano.

la modalidad mediúnica inaugurada por Padrino Sebastián, quien con anterioridad trabajaba incorporando dos espíritus curadores identificados como Bezerra de Menezes y el profesor Antonio Jorge.

Aunque el fundador del Santo Daime, Mestre Irineu, al parecer mantuvo una postura mesurada respecto a la brujería y el hechizo, recomendaba, por ejemplo, que cada uno debería comprender la actuación satánica en sí mismo y exigía poner en práctica el amor y la caridad con los espíritus sufridores (McRae, 2001: 52). Dos claves del Trabajo de Iluminación, como expondré a continuación.

Performance: el descenso a los infiernos de uno mismo para buscar la iluminación

En los Trabajos de Iluminación, el espacio se organiza en forma de herradura: una mesa en el extremo en donde se sientan los dirigentes del trabajo, del lado izquierdo los hombres y del lado derecho las mujeres. De igual forma, en el costado derecho se acomodan, transversalmente a la mesa, las mujeres y del otro los hombres, dejando en el centro un espacio libre denominado *terreiro*. Al igual que otros trabajos (Concentración, Cura, Mesa Blanca), el de Iluminación se inicia con el Padre Nuestro y el Ave María repetidos tres veces. Se sirve por primera vez la ayahuasca y se canta la Oración de Padrino Sebastián. Al finalizar los trece himnos de la oración se hace una breve pausa y se sirve una segunda dosis de la bebida tenida como sacramento. En este momento inicia propiamente el Trabajo de Iluminación: una selección de himnos que refieren a diferentes cualidades y enfoques sobre el mal y su necesaria cura, cuestión que más adelante analizaré con mayor detalle. Un himno dirigido a la Señora de las Cascadas, a quien se encomienda la sesión y se le pide protección, marcan el inicio y el cierre del Trabajo de Iluminación

A partir de la segunda toma de ayahuasca (port. *despacho*) los participantes comienzan a mostrarse afectados o mayormente sensibilizados. En el tercer canto de la Iluminación los espíritus sufridores se manifiestan con toda su fuerza a través de algunos participantes. Dependiendo

de las sesiones pueden ser unos pocos, o varias personas que se levantan de sus asientos, se dirigen al *terreiro* —es el espacio de culto dispuesto al centro— o son llevadas por los fiscales (personas que fungen como cuidadores). Ahí se agitan y realizan movimientos frenéticos, espasmódicos, a veces dentro de una cierta coreografía semejante a las danzas africanas, pero mucho más cercanas a las expresiones de posesión en las ceremonias de *umbanda*, *candomblé* o *santería*. En algunos casos, otras personas también comenzarán una danza o realizarán una serie de movimientos con sus brazos, pero hay una diferencia clara entre aquellos cuyos movimientos resultan armónicos y quienes se agitan frenéticamente. También la expresión facial delata quién pasa por una experiencia placentera y quién está sufriendo.

Las personas *atuadas* pierden en cierto sentido el control sobre sus cuerpos, la mirada se trastorna completamente, parece como sumergida en otra realidad. Emiten quejas y sonidos de dolor, de un dolor sumamente profundo, desde las cavernas de la desesperación y el sufrimiento. No es raro que también profieran maldiciones y que se expresen mediante glosolalia.

El padrino, la madrina y el equipo de guías y fiscales siguen de cerca estas manifestaciones. Ellos se esfuerzan por contener o asegurar que la catarsis se exprese dentro de un cierto margen. La persona debe dejar salir o permitir que se exprese el espíritu sufridor, pero al mismo tiempo abrirse y ser receptiva a los procedimientos de limpieza y cura. El padrino toma de las manos a la persona poseída, le da una serie de tirones, le susurra al oído. Los ayudantes o el mismo padrino emplean un paño blanco para limpiar la energía; esto se hace agitando el paño en torno de la persona. Cuando parece haber una especie de tregua, se le ofrece una cantidad muy pequeña de bebida ayahuasca; en caso de que se rehúse a beberla, se le hará una cruz en la frente con esta bebida.

La descripción de la escena anterior evoca el episodio más dramático y violento del Trabajo de Iluminación. Nominalmente se esperaría que en la primera parte de la iluminación se produzca la bajada al infierno, el momento en el cual se realiza la conexión con los espíritus de vibración baja u oscura y que, a partir de un cierto momento, comience a transformarse la energía en todo el espacio, entrando en una fase de calma. Sin embargo, dependiendo de los participantes, de su entrena-

miento y capacidad para *doutrinar* estos espíritus, la cual se consigue por medio de la práctica en varios trabajos, esta catarsis puede alargarse casi hasta el cierre del trabajo.

Al presenciar el desarrollo de varios trabajos de iluminación, se nota cómo ciertos elementos y procedimientos rituales se han ido afinando. En este sentido, la idea de contener la experiencia de la posesión marca una diferencia que vale la pena mencionar. En uno de los trabajos, cuando la persona parecía continuar con su trastorno al final de la ceremonia, el padrino advirtió que había que cerrar los canales, el *aparelho*, no dejar entrar más a ese o a esos espíritus, pues corría el riesgo de caer en la posesión. Eventualmente, he notado cómo se le pone freno y se contiene las manifestaciones más violentas, cuando la persona corre el riesgo de golpearse o golpear a otras personas. Obviamente, si hablamos de un ritual de orden,[15] el manejo de las fronteras entre la patología y la salud se torna de vital importancia.

Exégesis: nuestros guías que vienen a trabajar

Los cerca de treinta himnos (cantos) que forman parte del Trabajo de Iluminación presentan como argumento central la lucha del bien contra el mal; sus mensajes ofrecen un itinerario cosmológico de la pérdida de las almas y su reencuentro con Dios, el bien. Este itinerario (el curso del ritual) constituye un acto de exorcismo, descensos repetidos al infierno y un esfuerzo deliberado para sintonizar con los espíritus de luz (nuestros guías) que conducirán a los participantes a la victoria final (ya antes aludí a la metáfora militar, los daimistas como soldados de un batallón, pues cada trabajo se considera como una batalla).

Algunos de estos himnos (cantos) refieren de manera fiel el episodio de adoctrinamiento del Rei Tranca Rua que mencioné en párrafos ante-

[15] Algunos antropólogos han definido al Santo Daime como un ritual de orden. Para ello destacan aspectos fundamentales de la doctrina como son el orden y la disciplina. En las ceremonias se encuentra, dependiendo del centro religioso, la estricta observación de disposiciones marciales que velan por el orden: el respeto por las jerarquías, el mantenimiento estricto de la alineación de los participantes, la prohibición de hablar durante los trabajos y el uso del uniforme (Couto, 2002).

riores. *Iluminando seu Tranca Rua,* el sexto, es el ejemplo más claro. El propio Tranca Rua se expresa: dice que una vez superado el miedo y la duda logró iluminarse y a partir de ese momento ayudar a los espíritus bajos: "Estuve de acuerdo. Con placer y alegría de ayudar a estos seres. Aquí en nuestra doctrina". En el himno octavo, *Compromiso*, toma la palabra el Padrino Sebastián: "Este compromiso lo hice aun en materia. Con el Rey Tranca Rua. Para iluminar a los seres de las tinieblas".

Otro tema importante se refiere al cierre de canales, es decir, las vías de circulación de energías. *Las seguridades del cielo* (Himno 17) invoca a los ángeles San Miguel, San Gabriel y San Rafael a quienes se les pide dejen entrar lo bueno al cuerpo, a la mente e impidan la entrada de los seguidores de Lucifer. Como denominador común está la invocación en tanto dispositivo de expulsión de las malas energías, de los malos pensamientos.[16] La invocación puede interpretarse como la principal herramienta para combatir el mal; se invoca por igual a las entidades cristianas (Santa María, Virgen de la Concepción, San Miguel, San Juan) y a las entidades del panteón umbandista (Ogún de Beira Mar, Yemanjá, Jurema) para dar coraje, valentía, firmeza y claridad. En el centro de todas estas entidades destaca la figura de Jesús, nombrado también como Jesús Cristo. Su importancia parece confirmarse con el Rosario de Jesús que crea una especie de corte y transición entre la primera parte (descenso al infierno) y la segunda, de iluminación.

El Vuelo del Águila

El Vuelo del Águila es un diseño ritual del Padrino Leo Artese que se distingue de la mayoría de los trabajos del Santo Daime por dos aspectos que considero básicos: la ordenación y ocupación del espacio ritual

[16] Una revisora del texto me recomendó que definiera lo que entiendo por malas energías. Creo que no puedo hacer mucho para establecer límites entre las buenas y malas energías, pero en consecuencia con mi texto, los testimonios y las observaciones durante y después de las ceremonias, no hay duda respecto a las segundas. Las malas energías no dejan duda en la experiencia corporal, las personas comienzan a sentir un peso en su nuca, dolores en distintas partes del cuerpo, pueden sentirse confundidas con dificultad para pensar o comienzan a tener dificultades para respirar.

y la flexibilidad o apertura para que hombres y mujeres compartan el espacio sin separarse a partir de un criterio de género como se acostumbra en prácticamente todos los trabajos de Santo Daime. Este ritual se asemeja mucho más a los trabajos indígenas de ayahuasca, aunque, a diferencia de éstos, existe un fuego central bien alimentado más a la manera de las ceremonias de peyote de los indios de las praderas de Norteamérica o de los *wixaritari* (huicholes) del occidente de México. A diferencia de los trabajos de Concentración que obligan a permanecer sentado la mayor parte del tiempo o los bailados que requieren la postura erguida durante toda la ceremonia, aquí los participantes se sientan cómodamente en tapetes y cobijas, pueden cruzar brazos y piernas, recostarse e incluso dormitar por periodos en los que nadie parece estar preocupado o en actitud vigilante sobre la postura adecuada del otro. En suma, las normas del ritual de Santo Daime son completamente relajadas o "trascendidas", como explicó un participante en una de las dos ceremonias en que he participado y a partir de las cuales ofrezco la siguiente descripción etnográfica.

El Vuelo del Águila, en su aparente flexibilidad, es un ritual sumamente estructurado enfocado a la liberación de los miedos y ataduras emocionales. Su modelo se inspira o está basado en el trabajo Curandeiro, un himnario del propio Leo Artese, diseñado con el formato tradicional del Santo Daime, pero con algunas innovaciones como la apertura de un espacio para la aplicación del rapé (polvo elaborado a base de tabaco y diversas plantas que se usa esnifado por la nariz). Curandeiro, de forma general, está compuesto por cuarenta y dos himnos, dividido en dos partes; su tono emotivo, si hubiera que decirlo en pocas palabras, remite a la afirmación, la alegría y la celebración del aliento vital que da sentido al universo. La diferencia fundamental entre este trabajo, el Vuelo del Águila y el Trabajo de Iluminación consiste, en mi opinión, en que los dos primeros cancelan, impiden de entrada la presencia del mal. Las narrativas divergen claramente; para Leo Artese los sujetos no requieren reconocer y adentrarse en el mal ("la experiencia con ayahuasca de por sí ya es fuerte, no veo la razón para acentuar el dolor, de inducir el sufrimiento", comentario de Leo Artese), sino afirmar constantemente, a lo largo de la travesía ritual, su predisposición a la curación. En el canto primero de Curandeiro: "Invoco a los curadores,

que vienen del astral, dominan todo mal que aquí pueda venir" (Curandeiro, Himno 1. http://www.ceudaluacheia.org.br/). En el mismo tono, en la oración "La gran invocación", en el penúltimo párrafo se afirma: "Del centro que llamamos raza de los hombres, que se cumpla el plan de amor y luz y que se selle la puerta en donde habita el mal". Y luego en la oración que culmina el trabajo se agradece a los buenos espíritus que vinieron a comunicarse durante el mismo y se desea que las instrucciones, mensajes recibidos sean de provecho a los espíritus sufridores, ignorantes y viciados.

Por cuestiones de espacio, dejaré para otro escrito la descripción detallada de la ceremonia Vuelo del Águila. Destaco, a modo de comparación con el Trabajo de Iluminación, lo que considero la línea narrativa o hilo conductor del Vuelo del Águila. La primera parte se enfoca en la limpieza y depuración de las actitudes, los pensamientos, lo cual se realiza mediante la acción purificadora del fuego. La segunda parte es de alabanza y agradecimiento. A pesar de la intensidad que puede experimentarse, de los episodios de "limpieza física" (vómitos, evacuaciones, según los daimistas) que pueden experimentar algunos participantes, todo transcurre en un clima de calma y fraternidad.

En el primer momento, los participantes responden a la indicación de Leo Artese para tomar una ramita seca de árbol y depositarla en la fogata con toda la intención de quemar la culpa, el ego, los recuerdos que atormentan a la persona. El fuego parece responder a esta intensificación del material combustible. Leo atiza la atmósfera emocional elevando el volumen de su voz, rompiendo una aparente calma, "quema, quema, quema", así crea un efecto de ruptura y de conmoción emotiva, tras lo cual sigue un relajamiento grupal.

En otro momento del ritual se les pide a las personas que estuvieron casadas mediante un sacramento o forma religiosa que se levanten; entonces se ponen de pie frente al fuego y cada una recita un breve texto ante todos los presentes. Éste consiste en una declaración que se dirige a la pareja que aun no estando presente es invocada por su nombre completo, en ella se asume la culpa por el descuido, por las ofensas, las omisiones en la relación. Piden perdón: "para que me liberes de la misma forma que yo te libero de toda culpa, para que puedas continuar tu camino en armonía y paz". En este acto performático, las personas

sensibilizadas y vulnerables por exponer un aspecto íntimo de su vida ante un grupo de personas que pueden ser tanto conocidas, familiares como desconocidas, lloran, se les quiebra la voz y evidentemente logran comunicarse con su expareja, la cual estando ausente es traída o invocada al espacio ritual de forma simbólica. Este acto inviste una tensión dramática, pues implica que la ruptura de un matrimonio que fue establecido mediante un vínculo sagrado ("lo que dios une el hombre no puede separar"), puede realizarse en un contexto sagrado (el fuego, la bebida ayahuasca y la propia ceremonia).

Me resulta un tanto paradójico el hecho de que el Trabajo de Iluminación sea diurno y el Vuelo del Águila nocturno: mientras que el primero inicia regularmente al mediodía y finaliza a las 19:00 horas, el segundo comienza por la noche y concluye con los primeros rayos del sol. Algunos participantes consultados me ofrecieron una posible interpretación al respecto. En el primer caso se sigue una lógica ortodoxa dentro del Santo Daime, de acuerdo con la cual el riesgo es encarado a partir de la separación por género, ya que se considera que el sexo es potencialmente causa de disturbio y desorden; el mal y los espíritus asociados a las tinieblas y a la oscuridad podrían amplificar su poder en la fase nocturna. Esta perspectiva supondría una moralización o cristianización del mal. Mientras tanto, el Vuelo del Águila se moviliza desde otro imaginario mucho más familiarizado con la práctica curanderil, chamánica de los indígenas amazónicos, de acuerdo con la cual la manifestación del espíritu y la comunicación con los otros seres es preferible en la fase nocturna y no se vincula directamente con el peligro o la maldad. Lo más significativo, en mi opinión, es que el Vuelo del Águila provoca realmente la experiencia de la iluminación entre los asistentes que se regocijan de que su travesía a lo largo de toda la noche culmine con la aparición del astro rey. Es significativo que varios participantes en ambos trabajos, el Vuelo del Águila y de Iluminación, consideren que en el segundo "uno abre demasiado y queda expuesto, no es que llegues a sanar todo eso y es como si te quedaras más vulnerable" (Diario de campo, 27 de octubre de 2018).

En ambos casos, la medicina ayahuasca es dispuesta en un orden de significación subjetiva, en donde el plano narrativo de la curación transita por un reconocimiento de la biografía individual en tanto proceso

fragmentario, incompleto, deformado y quizás frustrado en la construcción de la identidad. El maltrato o el desamor padecido en la infancia o en otro periodo pasado o presente crea ese terreno fértil para la manifestación de energías o espíritus que pueden estar presentes en la vida cotidiana, sin que la persona lo perciba, pero que se exhiben con toda su fuerza durante estas ceremonias con ayahuasca. En este sentido, el malestar resulta ser una mezcla del desajuste de la propia persona y la intromisión de energías o entidades que se sintonizan (port. *aparelhan*) con ese desajuste.

Los rituales de Santo Daime en general y en particular el Vuelo del Águila y el Trabajo de Iluminación representan pues, como suele decirse en ese ambiente, un "estudio fino" de la persona por medio del cual se activa la memoria para distinguir lo propio de lo ajeno, el mal que los individuos se autoinfligen y el mal que podría expresarse, en los términos de René Girard, como violencia mimética, la que unos infligen a los otros en esa penuria crónica de la imitación y deseo de poseer los atributos ajenos:

> Lo proprio del deseo es que no sea propio. Para desear verdaderamente tenemos que recurrir a los hombres que nos rodean, tenemos que recibir prestados sus deseos […]. Los escándalos entre individuos son como pequeños riachuelos que desembocan en los grandes ríos de violencia colectiva. Cabe entonces hablar de un apasionamiento mimético que agrupa en un único haz, contra la misma víctima todos los escándalos antes independientes entre sí. Como un enjambre de abejas alrededor de su reina, los escándalos confluyen contra la víctima única y la acorralan (Girard, 2002: 33 y 43).

Como si todo desequilibrio social y en la esfera de las emociones, es decir, de las relaciones interpersonales pudiera explicarse en virtud de la violencia mimética. En virtud de ello, el himno 16 de Curandeiro, Protección, sentencia: "Una ley que nadie podrá cambiar, lo que se le hace a un hermano, para sí mismo se regresa. Por eso yo canto alabando, para quien me desea el mal, yo lo retribuyo con amor" (Curandeiro. http://www.ceudaluacheia.org.br/).

Se podría afirmar, a partir de todo lo anterior, que la experiencia ritual con la bebida ayahuasca intensifica e incluso induce una experiencia de vulnerabilidad ontológica y que los contenidos doctrinarios asumidos en los formatos rituales, ya sea en el Vuelo del Águila o en el Trabajo de Iluminación, predisponen y encauzan de manera inequívoca una actitud para enfrentar el mal (enfermedades, conflictos laborales, familiares, hábitos perjudiciales para la salud, etc.), poniéndole a raya taxativamente en el primer caso, invocándolo y creando una especie de nexo familiar. La propedéutica en uno y otro caso es distinta, aun cuando la serie de infortunios, acechanzas y enfermedades pueda remitir al mismo plano de un ego autocentrado.

Algunas lecciones sobre el mal y su expulsión

La alegoría o metáfora de la ayahuasca como medicina del alma, planta maestro, enteógeno, etc., indica interesantes perspectivas de sus usos contemporáneos. Ciertamente, se trata de un chamanismo reedificado que, tras las coordenadas de la colonización y sus secuelas represoras de la imaginación, resurge como un reencantamiento del mundo, como discurso y práctica terapéutica amoldada a las necesidades de religación de un sujeto perdido en la materialidad y el tipo de carencias afectivas y terrores emocionales que provoca el capitalismo (Caicedo, 2007; Scuro 2016). Todo un dispositivo neochamánico, como diría Juan Scuro, joven antropólogo uruguayo.[17] Para los practicantes del culto del Santo Daime, el mal es a la vez una entidad, un concepto y una dimensión

[17] La tesis de Scuro propone el análisis del neochamanismo en cuanto dispositivo. El dispositivo, remitiendo a la obra de M. Foucault y G. Deleuze, se definiría como el conjunto de estrategias, discursos y prácticas de poder que responden a un determinado régimen de verdad o construcción de la realidad, tendrían en dado momento la función de responder a un cierto estado de urgencia. El dispositivo pone en marcha, por decirlo de algún modo, los regímenes de enunciación, lo que puede ser dicho, nombrado, sus contextos y las tensiones entre saber, poder y subjetividad. "Además, a través del dispositivo del neochamanismo, las plantas de poder-enteógenos alucinógenos-drogas (agentes de esas reconexiones) son un sujeto/objeto en torno al cual es posible identificar los diferentes grados y especificidades de semantización y circulación entre los ámbitos más públicos y más privados en función de su sacralidad […]" (Scuro, 2016: 33).

energética; en suma, una complejidad actuante en el mundo fenoménico, es decir, en el mundo de las interacciones sociales, los intercambios, las cosas que se manifiestan, o bien, que permanecen más o menos ocultas, supeditadas a los afectos, las emociones y las creencias compartidas intersubjetivamente. El mal se puede conceptuar como algo que está afuera, algo externo a los individuos, pero que, en ciertas circunstancias, no sólo es poseído por ellos, o ellos poseídos por él, sino que el mal emana, fluye de la persona, es activado o movilizado por la persona para hacer daño, para infligir algún tipo de daño a otras personas. El mal es una sincronización en el tiempo y en el espacio de ciertas cualidades que flotan en el ambiente y una dada configuración psíquica, anímica, emocional de los seres. En este caso, el Trabajo de Iluminación constituye un sofisticado ensamblaje de elementos heterogéneos cuyo propósito es la expulsión de los espíritus sufridores como vía para la curación que, en este contexto, se concibe como la iluminación. Estos elementos aluden al papel de la propia ayahuasca en tanto dispositivo que abre y sensibiliza el cuerpo, la psique, pero con la orientación doctrinaria de la figura crística superpuesta o a la cabeza de un ecléctico universo de entidades que cierran, que abren, que purifican, que lavan y que equilibran las emociones. Jesús Cristo es en el Trabajo de Iluminación la invocación más poderosa para la renuncia de las bajas pasiones, las mentiras, las calumnias y los ataques que en la vida cotidiana las personas causan a los otros y se autoinfligen a sí mismas. En el Vuelo del Águila hay una trascendencia de la culpa judeocristiana y una evolución en la concepción de la persona en su toma de responsabilidad frente al mal. Un yo que persevera y se mantiene en la luz creando con sus actos una rectitud constante. Este parece ser el guión de un neochamanismo que expresa un vuelco definitivo frente a las definiciones académicas inmovilizadas en su intento por establecer la esencia o pertinencia de un chamanismo histórico.

En la modernidad todo haría suponer que los individuos extirparon la culpa pecaminosa, pero en los relatos de las experiencias vividas durante el ritual, la noción del pecado puede ser matizada y conducida por senderos moralizantes o que expresan una terapéutica psicologizante en donde el *yo soy* repetitivo (*Je suis, Je suis, Je-sús, Je-sús*…) apunta en todo momento a la recuperación de un sentido divino o sagrado a nivel per-

sonal. La reafirmación constante "del divino en mí" —la ayahuasca como enteógeno (Ruck *et al.,* 1979)— expresa en diferentes himnos, a la manera de mantras, la voluntad como el principal mecanismo de la expulsión. Ésta es la pragmática moderna que enseña Rey Tranca Rua cuando decide por su propia voluntad pasarse al ejército de la luz y renunciar con ello al reino de las tinieblas. Algo que podríamos considerar como la evangelización de un *exú*.

El mal mismo se sobreentiende como cualidad necesaria que impulsa y da sentido: "¿qué virtud poseería aquel que no padece las tentaciones?" Por ello, el mal aplica desde el inicio de los tiempos como motor histórico, como deontología cósmica, pues todos, humanos y no humanos, son susceptibles no sólo de ser poseídos por el mal, sino de difundirlo como parte de una cierta condición ontológica y, al mismo tiempo, así como de una perspectiva absolutamente situacional, es decir, animada por el contexto, por el aquí y ahora. No hay manera definitiva para evitar o mitigar la exposición al mal, aunque los individuos recurren a talismanes, protecciones, rezos y conjuros. El practicante debe aprender a identificar las situaciones y las entidades que provocan, que despiertan el mal. El mal viene de raíz, desde sus reminiscencias familiares, biográficas: los maltratos padecidos en la infancia, las violencias que atestiguamos y de las cuales somos copartícipes y los engaños que alcanzamos a descubrir y que vienen de largas fechas desde los abuelos. Así, una daimista expresó el mal que su padre causó al mantener en secreto una segunda familia. "Sólo la intensidad de mis rezos para que él curara su alcoholismo, lo orilló a confesarse y a pedir perdón a todos nosotros, principalmente a mi mamá" (Diario de campo, 10 de abril de 2019). Por eso la *praxis* daimista consiste en continuas, recurrentes y diversas formas de extirpación del mal: exorcismos, canalizaciones de seres de luz, cierres y clausuras de heridas o por donde el mal entra, sale o se manifiesta.

El mal o la maldad, es decir, la capacidad de que un individuo o agente haga mal a otro u otros, debe comprenderse, entonces, bajo una lógica dialéctica y, sobre todo, relacional. La idea de un mal absoluto o, de forma inversa, de un bien absoluto es una aporía en el pensamiento mágico de los daimistas y por eso se habla de la jus-

ticia divina, de las leyes del astral[18] que gobiernan tras el "mundo de la ilusión". Un mundo que para ellos es sinónimo de una compenetración inconsciente con el mundo de la materia, desligado del agradecimiento, de la oración y de la caridad. En este sentido, el Padrino Paulo Roberto enfatizó: "la orientación básica del Trabajo de Iluminación es la caridad que se debe practicar con todos los seres necesitados de luz, de amor".

La expulsión ritual en el Trabajo de Iluminación puede concebirse como una especie de exorcismo preventivo, o un exorcismo desde un modelo de chamanismo colectivo que tiene por finalidad la expulsión de elementos negativos en el desarrollo de la persona con la ayuda potencial de una bebida con propiedades psicoactivas cuyos efectos están pautados en última instancia por el propio contexto ritual (la disposición de los objetos, la ordenación del espacio, etc.) y los elementos doctrinarios y discursivos de cura presentes en los cantos (himnos). Danièle Dehouve ha propuesto el concepto de "ambivalencia generalizada" en su artículo "Ritos de expulsión entre los tlapanecos" (Dehouve, 2012: 67-96). Este concepto me parece pertinente para comprender los ajustes en tanto técnicas corporales en los dos trabajos de Santo Daime analizados: al mal se le nombra, se le pone límites, se invocan los guías curadores, se pasa copal, incienso en el espacio; para los espíritus sufridores el médium, en este caso el daimista, ofrece la caridad, el amor, el entendimiento. En este caso, ambivalencia que se expresa como subjetivización al extremo (el mal que me posee), pero que existe independientemente de los individuos.

La expulsión, en realidad un tipo de exorcismo, no implica un deshacerse para siempre del mal sino un reconocimiento de la vulnerabilidad que acecha a los propios cuerpos-mentes, proclives, en todo momento, a ser interceptados y anidados por los demonios que a su vez claman ser redimidos, iluminados.

Parafraseando a Viveiros de Castro (2002), la inconstancia del alma moderna refleja el acto original que nos deposita en la vida, en el universo social de las posesiones materiales que se traducen en afirmaciones

[18] El astral es una noción recurrente en el habla cotidiana de los daimistas y en los cantos. Las personas afirman: "hoy ando de buen astral", y con ello dan a entender que están bien. Pero el astral es también un espacio cosmológico que denota elevación, pues se refiere a los astros que gobiernan el mundo terrestre. Desde luego es un espacio del imaginario.

egocéntricas o en desfalcos identitarios, en depresiones agudas y la falta de un sentido de unidad, de pertenencia. El Trabajo de Iluminación, en tanto tecnología de socialización, sugiere que la violencia es endémica de la modernidad y que, como los salvajes, requerimos de una constante y meticulosa vigilancia cotidiana —trabajo de diplomacia y negociación— para poner límites a nuestros demonios familiares (entidades socionaturales al final de cuentas).

En el Vuelo del Águila y en el Trabajo de Iluminación encontramos entidades-energías de curación, de sanación, de iluminación opuestas a la enfermedad, las obsesiones y las entidades, espíritus bajos u oscuros. Las dos figuras prominentes investidas para luchar contra las tinieblas son Jesús Cristo y San Miguel. El primero no combate propiamente. Las alusiones al respecto ensalzan las virtudes (bondad, caridad, amor a sí mismo y al prójimo) como las herramientas de la iluminación. Ahí el horizonte misional se asimila como adoctrinamiento de los espíritus sufridores. San Miguel, por su parte, emblematiza la figura del guerrero que protege y procura la justicia. Sugiero que es necesario escarbar más en la representación de este ícono, sacra, emblema, símbolo, etc., que se construye a partir de los himnos, en los discursos de carácter doctrinario y en las conversaciones entre los adeptos para entender su dimensión energética (mentalística).[19] San Miguel con su espada somete las tentaciones, los demonios y hace justicia para liberar a los sufridores.

Los himnos, como expusimos, ofrecen narrativas dialógicas que cobran sentido en la experiencia de expansión o acrecentamiento de la conciencia vehiculada a partir de la ingestión de la bebida ayahuasca. Los diálogos se desplazan del texto a la significación mnemónica que le otorga cada individuo de acuerdo a su biografía; los diálogos se vuelven conversaciones reflexivas con el mismo yo en temporalidades distintas,

[19] En este caso acudo a la teoría del poder social de Richard Newbold Adams. La relación con entidades (espíritus) sobrenaturales implica el control de formas y flujos de energía. “Estas formas y flujos de energía, por poco importantes o triviales que sean en términos de la energía, se aceptan colectivamente como representaciones de cierto proceso complejo” (Adams, 1983: 41). El significado descansa en el reconocimiento de la autoridad que, en nuestro caso, se le otorga a San Miguel, al símbolo y su carga energética, para controlar porciones o elementos del medio ambiente. En cierta forma, se trata del poder que las personas le otorgan a este símbolo para controlar a los espíritus sufridores. El poder es un fenómeno sociopsicológico, esto es, se ordena a partir de las relaciones intersubjetivas.

o con los otros incorporados, es decir, entidades socializadas (padre, madre, hijos, etc.) o entidades que simplemente se comunican en virtud de una energética socionatural.

En el título de este capítulo la intersubjetividad juega un papel central, pues nadie cree en las brujas y los espíritus hasta que ellos se aparecen y adquieren un rango de realidad colectiva. Para el caso, la ayahuasca, "el vino de las almas" en lengua quechua, transpone su contexto original para dar paso a una referencialidad psicologizada en la que los espíritus pueden asumir la contundencia de la depresión, la culpa, el enojo, la ira y otros tantos demonios de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard Newbold (1983). *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, México, Fondo de Cultura Económica.

Alves Junior, Antonio (2009). "A Incorporação da Umbanda pelo Santo Daime. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos" – neip, 2009. www.neip.info.

Araújo, Wladimyr (2002). "A Barquinha: espacio simbólico de una cosmología em construção", en Labate, Beatriz y Wladimyr Araújo, *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, São Paulo, Mercado das Letras-fapesp, pp. 495-512.

Berger, Peter y Thomas Luckmann (1998). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortou.

Caicedo, Alhena (2007). "Neochamanismo y modernidad. Lecciones sobre la emancipación", *Nómadas*, 26: 114-127.

Couto, Fernando (2002). "Santo Daime: rito da ordem", en Labate, Beatriz y Wladimyr Araújo, *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, São Paulo, Mercado das Letras-fapesp, pp. 339-366.

Csordas, Thomas (1994). *Embodiment and experience: the existencial ground of culture and self*, Nueva York, Cambridge University Press.

Di Giminiani, Piergiorgio, Sergio González, Marjorie Murray y Helene Risor (2015) (coords.). *Tecnología en los márgenes. Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, México, Bonilla Artigas Editores, pp. 11- 40.

DEHOUVE, Danièle (2012). "Los ritos de expulsión entre los tlapanecos", *Dimensión Antropológica*, año 19, 56: 67-96.

DEHOUVE, Danièle (2016). *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

FERICGLA, Joseph (1997). *A trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*, Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo.

GIDDENS, Anthony (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.

GIRARD, René (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama.

GONZÁLEZ, Sergio (2018). *Entre dos mundos. La antropología radical de Paul Stoller*, México, Bonilla Artigas Editores.

GOULART, Sandra (2002). "O contexto do surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e calendário ritual", en Labate, Beatriz y Wladimyr Araújo, *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, São Paulo, Mercado das Letras-FAPESP, pp. 313-338.

GUZMÁN, Mauricio (2013). "El culto del Santo Daime. Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México", *Revista El Colegio de San Luis*, Nueva Época, año III, 5: 56- 89.

GUZMÁN, Mauricio (2018a) "*Curo tudo expulso tudo*. Lecciones para exorcizar, canalizar los espíritus sufridores y lograr la iluminación em la tradición ritual del Santo Daime", *Revista Peruana de Antropología*, vol. 3, 4: 27-41.

GUZMÁN, Mauricio y Beatriz Labate (2018b). "Notas sobre el uso de ayahuasca y peyote en México: un campo enteogénico emergente", en Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol, (orgs.), *Entre trópicos: Diálogos de Estudios sobre Nueva Era entre México y Brasil*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis, pp. 113-139.

LABATE, Beatriz y Wladimyr Araújo (orgs.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, São Paulo, Mercado das Letras-FAPESP.

LABATE, Beatriz y José Carlos Bouso (eds.) (2013). *Ayahuasca y salud*, Barcelona, La Liebre de Marzo.

Labate, Beatriz y Clancy Cavnar (eds.) (2014). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, Nueva York, Oxford University Press.

Macrae, Edward (2000). *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*, Quito, Abya Ayala.

Melo, Rosa (2011). "A união do vegetal e o transe mediúnico", *Religião e Sociedade*, 31 (2): 130-153.

Merleau-Ponty, Maurice (1985). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Monteiro, Clodomir (2002). "O uso ritual da ayahuasca e o reencontró de duas tradições. A miracão e a incorporação no culto do Santo Daime", en Labate, Beatriz y Wladimyr Araújo, *O uso ritual da ayahuasca,* Campinas, São Paulo, Mercado das Letras-fapesp, pp. 367-398.

Mortimer, Lúcio (2000). *Bençã Padrinho*, São Paulo, Céu de Maria.

Ott, Jonathan (2013). "*Yajé* chamánico: ni sacramento religioso, ni tampoco remedio contra la dependencia química", en Labate, Beatriz y José Carlos Bouso (eds.), *Ayahuasca y salud*, Barcelona, La Liebre de Marzo, pp. 433-457.

Prandi, Reginaldo (2004). "O Brasil com *axé*: candomble e umbanda no mercado religioso", *Estudos Avanzados*, 18 (52): 223-238.

Ruck, Carl, Joseph Bigwood, John Staples, Gordon Wasson y Jonathan Ott (1979). "Entheogens", *Journal of Psychoactive Drugs*, 11 (1-2): 145-146.

Scuro, Juan (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*, tesis de doctorado, Programa de Posgraduación en Antropología Social, Porto Alegre, Universidad Federal de Rio Grande do Sul.

Schutz, Alfred (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

Sjorslev, Inger (2015). "Posesión espiritual como tecnología de la socialidad: sujetos y objetos en el candomble brasileño", en Di Giminiani, Piergiorgio, Sergio González, Marjorie Murray y Helene Risor (coords.), *Tecnología en los márgenes. Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, México, Bonilla Artigas Editores, pp. 211-231.

Viegas, Diego (2012). *Ayahuasca: medicina del alma*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *A inconstancia da alma selvagem. E outros ensaios de antropología*, São Paulo, Cosac & Naify.
Zingberg, Norman (1984). *Drugs, set and setting*, New Haven, Yale University Press.

FIGURACIONES DEL MAL EN OBJETOS MILAGROSOS. UNA MIRADA SOBRE ALGUNOS EXVOTOS DE REAL DE CATORCE

Olivia Kindl

Introducción

¿Es posible analizar los exvotos desde el ángulo de lo nefasto y del mal? Ciertamente, esta pregunta suena un tanto extraña y retadora ante una mirada acostumbrada a considerar que estos objetos votivos plasman hechos milagrosos, entendidos estos como sucesos benéficos. Este discurso es bien sabido y se repite en la mayoría de los estudios sobre los exvotos, tanto en México como en otras partes del mundo. En efecto, sobre todo en su forma de pintura, el exvoto es comúnmente definido como la narración, en imágenes y textos, de un milagro acontecido gracias a la intervención de una entidad, considerada divina o sobrenatural (santo, virgen o Dios). En México, la terminología usada es particular, pues estas pinturas votivas son conocidas mayormente como "retablos". Han sido definidos como "una pintura anecdótica que se ofrece como símbolo de devoción y agradecimiento a un santo, una virgen o figura sacra a quien se atribuye un milagro" (Sánchez Lara, 1990: 19). Se dice que "en general, el exvoto se compone de una representación del milagro y de un texto que resume el relato de las circunstancias en que se produjo dicho milagro" (Bélard, 1996: 66). Estas pinturas votivas se distinguen de —y, a la vez, se relacionan con— los llamados "milagritos", unos objetos de metal de un tamaño promedio de 5 centímetros, con diversas formas que aluden a una parte del cuerpo o algún objeto afectado por un suceso malo o nefasto, que se necesita sanar o reparar.[1]

[1] Respecto a lo que ella llama "dinámica reparadora", Mancini (2018: 20) observa lo siguiente: "Desde mis primeros contactos con la Ciudad de México quedé impactada por la

Entre sus diseños, vemos partes del cuerpo humano (brazos, piernas, corazón, incluso cuerpos completos), o bien, figuras de casas, vehículos, etc. Ambos objetos pueden ser incluidos en la categoría del exvoto, el cual, en un sentido más amplio aún, también puede consistir en una trenza de cabello que se ofrenda a la figura venerada tras una manda o en agradecimiento a un suceso feliz (por ejemplo, un matrimonio o el nacimiento de un bebé), una banca con grabados en alabanza al santo, una canasta de frutas depositada a los pies de una figura sacra, etc. Si bien el término exvoto puede referirse a una variada gama de objetos votivos, en este capítulo me enfocaré en los exvotos pintados (y, en menor medida, en los milagritos) ya que, como veremos, se prestan mejor a un análisis desde el ángulo de lo nefasto y del mal.

El estudio que llevé a cabo a partir de unos retablos registrados dentro de la Colecturía de la iglesia de la Purísima Concepción en Real de Catorce (figura 1) se basa en trabajos realizados anteriormente sobre el tema y en esta área geográfica.

Figura 1. Vista panorámica de la Colecturía en la iglesia de la Inmaculada Concepción de Real de Catorce.



Foto de Erick Luévano, marzo 2018.

Me refiero en particular al libro escrito por Gámez y López (2002) sobre los exvotos pintados en San Luis Potosí, donde los autores se cen-

---

omnipresencia, en medio del universo urbano, de infraestructuras permanentes y prácticas relacionadas con la reparación y contra el maleficio, frente a los perjuicios y los daños a los cuales toda persona física, sin distinción, se encuentra expuesta, al igual que cualquier otra cosa, como objetos domésticos, instrumentos de trabajo, vestimentas, edificios, vehículos. Tuve la impresión muy vívida de encontrarme en una sociedad 'en reparación', pues todo estaba en construcción permanente, constantemente movilizada por tareas de intervención en materia de desperfectos, roturas, daños materiales o inmateriales" [Versión en español de la autora de la cita].

tran en los que observaron, por un lado, en la parroquia de Señor del Saucito, situada en la capital del estado y, por otro, en el santuario de San Francisco de Real de Catorce. Otro antecedente en esta línea es el trabajo de Ramón Alejandro Montoya, quien compartió su material en la exposición *EX VOTOS: Una expresión de agradecimiento*, inaugurada en la Biblioteca Rafael Montejano y Aguiñaga de El Colegio de San Luis en noviembre de 2013. Las reproducciones de los retablos reunidos para esta muestra aluden a la migración a Estados Unidos, uno de los grandes temas tratados en los exvotos, donde el devoto agradece a una imagen santa por haber podido cruzar la frontera a pesar de los riegos que implica, o por haber obtenido el permiso legal de estancia en dicho país. En el caso de los retablos de migrantes en esta región norteña de México, estudiados sobre todo por Durand y Massey (2001 [1995]), es de destacar el factor de riesgo que implica cruzar la frontera entre México y Estados Unidos, sobre todo con el incremento de las medidas de seguridad cada vez más restrictivas (en muchas ocasiones, mortíferas) y el uso de tecnología de punta para implementarlas.

Ahora bien, una vez recordada la definición más acuñada de lo que es un exvoto, ¿qué es lo que vemos exactamente en estas pinturas? Si dejamos que nuestros ojos se guíen por las imágenes en los retablos, siguiendo la metodología de contextualización del análisis colocándose "ante la imagen" (Didi-Huberman, 2010 [1990]), y poniendo atención en detalles visuales que pueden haber pasado desapercibidos en descripciones iconográficas previas por su carácter aparentemente extraño o incongruente (Arasse, 2003 [2000]), nos percatamos de que estos objetos plasman lo nefasto.

En efecto, más allá de las definiciones teleológicas de los exvotos y sus transformaciones históricas, desplazaremos nuestra mirada hacia lo que nos presentifican las imágenes de los retablos votivos, de tal forma que podamos ver lo que el pintor, el devoto y la obra muestran, sin que un filtro —hecho de textos, citas y referencias externas— abrume nuestros ojos (Arasse, 2003 [2000]: 11-12). De este modo, lo que observamos en numerosos exvotos pintados son escenas bastante realistas que, en su gran mayoría, figuran sucesos dramáticos de la vida: enfermedades, accidentes, encarcelamientos, hechos violentos, problemas con las cosechas o el ganado. Así, más que plasmar un suceso "milagroso" en su

acepción moderna, la cual remite a un asunto sobrenatural con una connotación propicia o benéfica, lo que se percibe en estas pinturas votivas son los aspectos críticos, negativos o nefastos de la vida humana, en sus múltiples variantes; en este sentido, los milagritos parecen confirmar y a la vez complementar el proceder de los exvotos pintados. En efecto, estos pequeños modelajes de metal también figuran y a la vez señalan aspectos negativos: "los males" se refieren por lo general a padecimientos, ya sea físicos —en distintas partes del cuerpo materializados en dichos milagritos (piernas, brazos, ojos, etc.)—, de orden psicológico (mal de amores, indicados por un corazón), o bien, de dificultades económicas (casa, carro) (figura 2).

Figura 2. Milagritos en venta en la Colecturía de la iglesia de la Inmaculada Concepción de Real de Catorce.

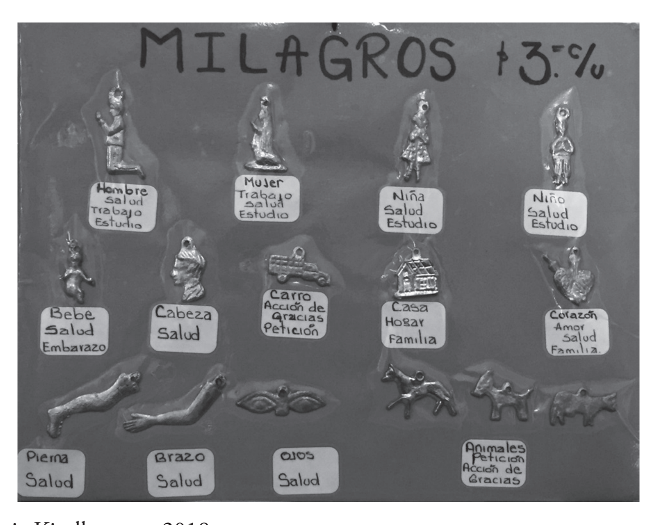


Foto de Olivia Kindl, marzo 2018.

En su obra *Antropología de lo nefasto*, Dehouve (2016: 7) señala que, durante un largo periodo de su historia reciente,

> la comunidad antropológica había borrado de su vocabulario la noción de mal [...]. Un ritual era por fuerza *propiciatorio* [...] las ofrendas y sacrificios respondían al *do ut est*, dar para que te sea dado. ¿Qué es lo que era así ocultado? La concepción de los peligros y los medios para contrarres-

> tarlos, el temor y el miedo, los mecanismos de expulsión ritual y el chivo expiatorio, las formas agonísticas del don [...].

Desde esta perspectiva analítica, se plantea "una mirada desplazada" (véase Introducción a este libro) que va de la dimensión propiciatoria de los exvotos hacia su eficacia para contrarrestar aspectos nefastos de la vida humana. En la medida en que estos objetos son utilizados para lograr un objetivo específico en procesos y contextos ritualizados, pueden ser considerados como instrumentos rituales para tratar el mal y lo nefasto. Se perfila, así, una perspectiva diferente sobre este tipo de creaciones plásticas, definiéndolas ya no solamente como el reflejo o testimonio de algún proceso externo a ellas, a saber, la condición social de los oferentes. Cabe señalar que éstos últimos han sido estigmatizados como "los de abajo", entiéndase la gente del pueblo a quien se ha considerado desde el punto de vista de sus carencias más que de sus aportes creativos o cognoscitivos. Así, se han clasificado a los exvotos dentro de la categoria de la "cultura popular" o del "arte popular" por "carecer de suficiente valor estético" para acceder a ser considerado como "arte" a secas. En esta tesitura, los devotos y los autores de los exvotos han sido sometidos a juicios de valor despectivos y clasistas, como "ignorantes", "pobres", "herejes" o "supersticiosos"; se habla incluso de su "mentalidad arcaica" (véase Gámez y López, 2002: 59). Según estas intepretaciones, se hace énfasis en que quienes recurren a estas prácticas votivas no tendrían otra opción debido a la falta de acceso a servicios de salud, oportunidades de trabajo bien remunerado, educación, etc. Sin embargo, la larga historia de los exvotos, tanto en México como en otras partes del mundo, habla de devotos que han practicado la ofrenda de exvotos desde todo tipo de ámbitos y clases sociales y cuyas prácticas votivas han sido paralelas a —y complementarias con— acciones concretas y "racionales" como acudir a un hospital, estudiar, trabajar, o emprender algún trámite jurídico. Si bien algunas voces se han alzado para cuestionar estas posturas de interpretación con tintes estigmatizantes sobre los exvotos y sus oferentes, los retablos siguen siendo clasificados dentro de la cultura de masas o del "arte popular", en contraposición, o manteniendo una clara distinción, respecto del ámbito de las "bellas artes" académicas y

cultas, por un lado, y de la doctrina oficial de la Iglesia católica, por el otro (González, 1986: 7-15).

Con base en lo anterior, y partiendo de la propuesta de que dichos objetos materializan concretamente aspectos malos, adversos o negativos de la vida humana, se pueden formular interrogaciones sobre lo que los exvotos plasman propiamente: ¿presentan a cabalidad los milagros (o fenómenos sobrenaturales) a los que se supone refieren (en los textos que los acompañan, en particular) o, más bien, figuran los elementos nefastos o malos que alguien, ayudado por alguna entidad divina o sobrenatural, vino a resarcir, revertir, transformar? Y si combinamos el método mencionado de la historia del arte con una contextualización etnográfica que describa las prácticas rituales con las que estas imágenes votivas se articulan, ¿cómo pueden explicarse antropológicamente estas prácticas votivas? Estas preguntas acarrean otras que llevan a cuestionar una dicotomía esquemática, un parteaguas o una competencia entre dos polos opuestos: el bien y el mal.

Estas interrogantes hacen eco a una serie de planteamientos formuladas por Dehouve (2016) para otros casos etnográficos, que invitan a reexaminar la cuestión de la ambivalencia a la luz de los hechos observados en el trabajo etnográfico: ¿lo malo y lo bueno se construyen como dos bloques opuestos o como una realidad ambivalente? ¿Hay una distinción entre desgracias externas (como condiciones atmosféricas, por ejemplo) y males internos (violencia entre seres humanos) o se relacionan unas con otras? En cuanto a la ambivalencia específica de los rituales, ¿acaso se llevan a cabo los mismos rituales para obtener lo bueno y para expulsar lo malo? ¿Cómo se organizan entonces rituales con finalidades distintas, incluso contradictorias?

Recordemos que la mayoría de los manejos rituales o mágico-religiosos del mal consiste, antes de expulsarlo, en identificarlo, cernirlo, para poder controlarlo, como es el caso por ejemplo en los fenómenos de brujería (Favret-Saada, 1977). En los exvotos, la imagen parece dotada de un gran poder para lograr hacer todo esto. No solamente es necesario nombrar el mal o lo nefasto para identificarlo, para neutralizarlo de algún modo (expulsión u otro método), sino que además hay que materializarlo en un objeto y/o volverlo visible, en el caso que nos ocupa, en una imagen. Todo ello resulta particularmente eficaz para tratar,

manipular, capturar y luego socializar el mal, además de transformar la experiencia de sentir algo negativo a algo positivo, en el marco de un proceso con alcances terapéuticos. De ahí surge la pregunta: ¿hay una necesidad antropológica de dar una forma material al mal? Y ¿en qué medida las imágenes y textos de los retablos permiten tratar socialmente lo nefasto?

Estas preguntas remiten a las intenciones y motivaciones involucradas en el proceso de elaboración de un exvoto, con los puntos de vista subjetivos que implican, incluyendo su dimensión sensible y afectiva. Por esta vía se construirá una propuesta de análisis antropológica sobre los exvotos a partir de la problemática de lo nefasto y el mal. En un primer apartado, procederé a una exploración visual y contextual de nuestro *corpus* de exvotos con temáticas relacionadas con lo nefasto y el mal, para identificar sus diferentes modos de presentar estos aspectos negativos de la vida humana en imágenes y en textos. Al contrastar lo anterior con el discurso más común sobre los exvotos, a saber, que plasman sucesos milagrosos, nos interrogaremos en una segunda parte sobre la noción misma de milagro, las formas en que se puede figurar o no y sus connotaciones benéficas o nefastas. Para responder a estas inquietudes, se consultarán fuentes históricas como *El Libro de los milagros* de Augsburgo (*circa* 1552) y los estudios de varios autores que han trabajado sobre estos objetos votivos, sin olvidar el punto de vista de los interlocutores durante el trabajo de campo en Real de Catorce. La última sección será dedicada al análisis de los diferentes modos posibles —hasta donde he podido observar— de tratamiento de los sucesos desafortunados de la vida humana mediante procesos que articulan prácticas del hacer artístico con el hacer ritual.

Figuraciones de lo nefasto en los exvotos

Los elementos de análisis que propondré se basan, como mencioné, en un *corpus* de retablos registrados en Real de Catorce, dentro de la Colecturía de la iglesia de la Purísima Concepción, donde se pueden admirar los numerosos exvotos dedicados a San Francisco de Asís de Real de Catorce o "Panchito", como sus feligreses lo apodan afectuosa-

mente,[2] que tapizan los muros casi en su totalidad (véase figura 1). Se acude a esta figura santa para que realice "milagros", los cuales consisten sobre todo en salvaguardar la vida y favorecer la salud de sus devotos, es decir, alejar de ellos el mal y/o lo nefasto. Esto se produce a petición de los peregrinos que le rezan, lo alaban y lo visitan a costa de numerosos sacrificios, tanto físicos como económicos. En este proceso, los exvotos pintados son ofrecidos a Panchito cuando los peregrinos llegan a su santuario para agradecer el cumplimiento de sus rezos y peticiones. San Francisco de Asís de Real de Catorce es entonces el protagonista[3] de los retablos ofrecidos en este santuario por peregrinos procedentes de varias regiones del centro-norte de México, sobre todo San Luis Potosí, Coahuila y Nuevo León (figura 3).

[2] Para más información acerca de esta figura santa, remito al lector al artículo de Rodríguez López (2018: 60-86), pues aquí, por razones de espacio, no nos extenderemos al respecto ya que buscamos centrarnos en los exvotos que se le dedican.

[3] Cabe aclarar que Panchito no es la única imagen milagrosa capaz de luchar contra los males que acechan a los devotos. En la iglesia de la Inmaculada Concepción de Real de Catorce, donde se ubica el santuario de San Francisco, encontramos otras imágenes de santos católicos, que cuentan con sus propios devotos. Entre éstos figuran, por ejemplo, San Martín de Porres, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Candelaria o la Virgen de San Juan. Sin embargo, la gran mayoría de los retablos son dedicados a Panchito, mientras que los milagritos pueden ser ofrecidos a diversas figuras santas.

Figura 3. Peregrinaciones al santuario de San Francisco de Asís, Real de Catorce, 2011.

Estados	Número de peregrinaciones
Coahuila	29
Estado de México	4
Querétaro	1
Nuevo León	48
San Luis Potosí	28
Tamaulipas	6
Zacatecas	5

Fuentes: Calendario de peregrinaciones al santuario de San Francisco de Asís, Diócesis de Matehuala, 2011

Elaboró: Bárbara Cristina Lugo, 2011.

Algunos fueron hechos por mexicanos que viven en Estados Unidos; tenemos el ejemplo de un retablo que data de 1944 y fue ofrecido por gente radicada en Texas (figura 4).

Figura 4. "A nombre de Ursulo Rocha y familia, agradecidos por la merced que nos concedio en nuestro largo viaje, nuestro P. San Francisco // Texas, E.U. de A. // 12 de Diciembre de 1944", año 1994, tema: migración. *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*



Foto de Olivia Kindl, julio de 2011.

Este exvoto expresa un agradecimiento, atestiguando entonces de una acción votiva[4] gratulatoria. En este sentido, el término exvoto engloba una serie de ofrendas hechas a título propiciatorio —es decir, para obtener el cumplimiento de un deseo— o gratulatorio —para agradecer un milagro que se había pedido anteriormente—. En menor medida, también se presenta el caso de las ofrendas supererogatorias, que se refieren a una acción ejecutada más allá o además de la obligación (sea verbal o escrita)[5].

[4] Como he propuesto en un trabajo anterior, "se plantea, desde un punto de vista antropológico, enfocar la atención en la acción votiva tal como se despliega en los diferentes tipos de rituales mencionados. ¿Qué incidencias tienen los diferentes procedimientos de acción votiva sobre la vida social —tanto de los objetos como de las personas?" (Kindl, 2017: 330).

[5] Para más precisiones y ejemplos sobre la distinción entre gratulatorio, propiciatorio y supererogatorio, véase Charuty (1992).

En el plano geográfico, la fama de este santo milagroso se ha expandido a regiones cada vez más extensas.[6] A los que tradicionalmente provenían del norte del país, más recientemente (desde hace 10 o 15 años) se han agregado otros tantos del centro del país (Ciudad y Estado de México) y de Estados Unidos. Asimismo, vienen europeos devotos de San Francisco de Asís, entre ellos italianos, franceses y austriacos.

En cuanto a la temporalidad de dichas acciones votivas, los peregrinos pueden acudir al santuario en todo momento del año, sobre todo en periodo vacacional, como me fue confirmado por el párroco del lugar. Claro que cuando hay más afluencia es en octubre, antes y después del día 4, dedicado a San Francisco de Asís.[7]

Los principales criterios que se utilizaron para la selección de las obras que conforman esta muestra son los que enumero a continuación:

- accesibilidad a los retablos (por su ubicación en el espacio de exposición);
- calidad de las imágenes;
- visibilidad e inteligibilidad del texto;[8]
- posibilidad de datación (registro de fechas cuando las hay);
- temas (en este caso, relacionados con el mal o lo nefasto).

[6] Así, en octubre de 2011, los peregrinos llegaron a Real de Catorce desde Matamoros, Nuevo Laredo, Monterrey y otras partes de Nuevo León, Saltillo, Piedras Negras y otros lugares de Coahuila, Zacatecas y diversas localidades del estado del mismo nombre, además de sitios más cercanos, como Ramos Arizpe, Cedral y Matehuala.

[7] Como señalé en un trabajo previo (Kindl, 2017: 310), “desde hace una década, las festividades en su honor han incrementado de tal forma que, en lugar de limitarse a la fecha de su día, el 4 de octubre, duran de mediados de septiembre a finales de octubre”.

[8] Cabe aclarar que los textos se transcribieron tal como aparecen en los retablos. Decidí no emplear aquí la convención del “*sic*”, en primer lugar, para deslindarme de su connotación peyorativa como una forma “incorrecta” de escribir y, en segundo lugar, porque dicha mención sería repetitiva a lo largo del ensayo, lo cual entorpecería su lectura. Como bien lo plantea Araiza (2019: 71) en el caso del libreto de pastorelas, “el objetivo es describir el libreto [en el caso presente, esto se aplica al texto del retablo] tal como es, mas no hacer una evaluación de la escritura para restituir la forma ‘correcta’, según criterios de la Real Academia de la Lengua”.

De una muestra parcial y aleatoria constituida a partir de estas condicionantes, se contabilizaron setenta y cuatro retablos que plasman sucesos nefastos; entre éstos, los más numerosos muestran accidentes (treinta retablos) y remiten a enfermedades (veintiséis), pero también cinco retratan intentos de asesinato, tres refieren a encarcelamientos, y uno relata un extravío.[9] Cronológicamente, esta muestra abarca desde el año 1823 hasta el 2018, año del último registro efectuado. Se verá que los cambios técnicos, estilísticos y plásticos siguen los ritmos de este amplio rango temporal.

La descripción que se presenta a continuación, donde se mencionan tan sólo unos ejemplos de dicho *corpus* de exvotos para los fines de este análisis, se basa en diversos criterios utilizados para la exploración de las obras. Entre ellos, un aspecto sobresaliente es la articulación entre textos e imágenes: coherencias e incoherencias entre unos y otros, contradicciones, complementariedad, redundancia. Los ejemplos expuestos a continuación permitirán mesurar la pertinencia de analizar ambos aspectos (imágenes y textos) en términos de interacciones,[10] ya que se presentan casos donde, lejos de estar en coherencia en términos de "representación" o "reflejo", puede ocurrir que se combinen con elementos divergentes, o bien, que incluso lleguen a contradecirse.

Otro eje relevante en la descripción de los retablos es su composición plástica: ubicación del santo en el espacio pictórico, juego de proporciones (tamaño, primer/segundo plano, arriba/abajo, derecha/izquierda) entre las diferentes figuras en el cuadro, entre otros aspectos.

[9] Los registros fotográficos y las transcripciones gráficas forman parte de una investigación sobre *Leyendas visuales del altiplano potosino. Un estudio comparativo de las figuraciones y manifestaciones rituales de entes poderosos en un "desierto mágico"*. Han sido integrados en una base de datos etnográfica en proceso de construcción, titulada *Sociedades indígenas de la Sierra Madre Occidental y habitantes del altiplano potosino*. Este acervo necesita ser ampliado en cuanto a su registro, clasificación y análisis, así que lo que presento aquí son resultados parciales de una investigación en proceso. Ésta se llevó a cabo con la ayuda del antropólogo Erick Luévano, asistente de investigación, a quien expreso mi agradecimiento por su apoyo en el registro y clasificación de los exvotos estudiados.

[10] Cabe señalar que existen retablos en los que sólo aparece la imagen y está ausente el texto; lo contrario también ocurre, pero es más escaso, lo cual parece hablarnos de una importancia mayor de la expresión icónica en este tipo de objetos. Los factores por los cuales sólo aparece uno u otro elemento en un retablo pueden ser de diversa índole, ya sea técnica, económica u otras, según los casos.

Nótese que, por lo general, el recorrido visual suscitado por la composición del cuadro lleva primero a la contemplación del santo, quien ocupa un lugar dominante en el espacio (ya sea porque se ubica en el centro o por su tamaño mayor que los demás personajes), mientras que el texto se lee en un segundo momento dado que la mayoría de las veces abarca menos espacio y se encuentra debajo de la escena. Muchas veces, es como si se tratase de suertes de mundos paralelos, del mismo modo que lo son los ámbitos celestes y terrestres representados en las imágenes, niveles que, como descubriremos, suelen corresponder con dimensiones fastas y nefastas, respectivamente.

También se consideran las posturas corporales de los diferentes personajes: sentado, de pie, arrodillado, asomándose, de cuerpo completo o parcial, en posición frontal o de perfil. Se intenta, en este rubro, dar cuenta de los modos y efectos de presencia (véase Araiza y Kindl, 2018 y 2019) atribuidos a las diferentes figuraciones, en particular la de los santos y otros personajes milagrosos: aparición entre nubes, rayos o un halo de luz, flotando, visible/oculto, presencia/ausencia.

Para cada tema, presentaré los retablos en orden cronológico; en caso de no llevar fecha, aparecerán al final de cada serie.

Accidentes

En la serie temática más numerosa, que trata de accidentes, tenemos el ejemplo de un retablo (figura 5) donde se reconoce el túnel de Ogarrio del lado de Dolores.

Figura 5. "EN DOLORES CATORCE S.L.P. EL DIA 13 DE OTUBRE DE 1940. LLENDO MI HERMANA… ZAMORA CON MI hijit… de 6 MES. EN LOS BRASOS Y AL PASAR POR LA PILETA QUE ESTA A UN LADO DEL TIRO DE DOLORES. SE RESVALO Y FUE A CAER A LA PILETA CON LA NIÑA. COMO LA PILETA ESTABA LLENA DE AGUA SIN VER LA PROFUNDIDAD QUE TENDRÍA Y AL VER QUE SE AHOGABAN IMPLORE CON TODO MI CORAZON A SR. SAN FRANCISCO DE ASIS QUE LES SALVARA LA VIDA. SACANDOLAS CON SALUD. DEDICO EL PRESENTE COMO PRUEVA DE AGRADESIMIENTO. // JUAN ZAMORA Y FAM. … S.L.P.", año 1940, tema: accidente. *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*



Foto de Olivia Kindl, marzo de 2018.

Dada la región en la que nos encontramos, son muy comunes los accidentes relacionados con las minas. Ahí se relata el accidente de una bebé de seis meses quien cayó a una pileta cercana a un tiro de mina y se salvó de ahogarse, gracias a la intervención del santo milagroso, el cual aparece en un círculo azul (¿aludiendo al elemento acuático?), causa del peligro de muerte. Aunque una parte de la imagen del santo se ha borrado, es posible identificar a San Francisco de Real de Catorce por su hábito ornamentado con milagritos, su posición sentada y parte de la corona, atributos que lo caracterizan. Así, se presenta ante nuestros ojos el accidente, el cual se relata también en el texto, donde se informa además que la víctima se salvó y se entrega el retablo "como prueba de agradecimiento" al santo. Desde este primer ejemplo, se constata que la imagen y el texto se complementan en la medida en que no proporcionan exactamente la misma información: la pintura refiere al momento del accidente mientras que, en el texto, además de precisar el nombre del lugar donde el evento desafortunado tuvo lugar, se alude a un final feliz del suceso que causó la desgracia. Encontraremos esta característica en la gran mayoría de los retablos subsecuentes que, al contrario de lo que se suele interpretar en la mayoría de los estudios sobre exvotos (veáse Sánchez Lara, 1990; Durand y Massey, 2001 [1995]; Bélard y Verrier, 1996; Gámez y López, 2002; Useda *et al.*, 2012, entre otros), están lejos de constituir un reflejo en imágenes o una paráfrasis visual del texto de referencia.[11]

En otro ejemplo (figura 6), aparece San Francisco, flotando en el centro del espacio celeste conformado por el exvoto y sentado con su hábito

[11] Al respecto, cabe recordar que la célebre doctrina del *Ut pictura poesis*, según la cual "la pintura es una poesía muda y la poesía es una pintura hablante" fue un principio estético del humanismo renacentista, que encuentra sus raíces en la filosofía de la Grecia antigua y se fundamenta en el concepto de imitación (gr. *mimèsis*) formulado por Aristóteles en su *Poética*, que plantea la imitación de la naturaleza como fin esencial del arte. Ya criticada por Da Vinci y por Lessing, esta regla impone una concepción jerárquica de las artes basada en la afirmación de su desigualdad, puesto que la pintura es definida negativamente (le falta el lenguaje), mientras que la poesía es capaz de crear sus propias imágenes. A pesar de haber sido cuestionada por varios pensadores a lo largo de la historia de la estética y de las artes, el método de análisis utilizado por muchos autores para los exvotos (y las artes en general) sigue fundamentándose en este dogma, muchas veces incluso de manera inconsciente por tratarse de un esquema de pensamiento tan arraigado a una tradición intelectual vuelta hegemónica al transcurrir de los siglos.

ricamente ornamentado de “milagritos”; está rodeado por un halo de luz dorada (rayos), blanca y azul (nubes).

Figura 6. “San FRANCISCO DE ASIS te doy Gracias por quedar bien de un accidente que sufrí en la carretera a Saltillo. Y ofresco este humilde retablo MARTIN VILLANUEVA 7-28-59”, año 1959, tema: accidente.
Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.



Foto de Olivia Kindl, julio de 2011.

Debajo del santo, la escena figura un accidente sobre un camino de terracería: se observa una bicicleta volcada y se ve a la persona afectada apoyada con una rodilla en el suelo. El texto expresa el agradecimiento al santo por “quedar bien” después del accidente sufrido en la carretera a Saltillo.

En el tercer retablo de esta serie (figura 7) se observa un autobús, que en el texto se identifica como un “camión de pasajeros”, debajo del cual dos mujeres aparecen volcadas en el suelo; una de ellas está rodeada de líneas que, a la manera un cómic, parecen aludir al impacto de su caída, pero también es posible que por este medio gráfico se señale a la aludida en el retablo.

Figura 7. "Sra. Enedina Marín de Garay //Le doy Gracias a San francisco por haberme hecho el Milagro de Salvarme de un Accidente que sufrí en un camión de pasajeros, por lo cual en Gratitud Extiendo el presente Retablo // abril 24 de 1960", año 1960, tema: accidente. *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*



Foto de Olivia Kindl, diciembre 2017.

En la parte derecha del cuadro, se distingue una forma verde y vacía, la cual evoca la silueta de la imagen de San Francisco de Real de Catorce sentado en su silla. Aquí constatamos el mismo procedimiento de complementariedad entre imagen y texto: por un lado, la escena en directo del accidente y, por el otro, el agradecimiento *a posteriori* por "el milagro de salvarme".

Enfermedades

La siguiente serie, que trata de enfermedades, consta de un retablo (figura 8) donde San Francisco aparece dos veces: en la esquina superior izquierda, donde se observa a modo de aparición del santo en un ámbito diferenciado con respecto al fondo del resto de la imagen, y a la derecha, en un pequeño cuadro colgado arriba de la cama del enfermo.

Figura 8. "EL SEÑOR ROSENDO SALAS DEDICA ESTE RETABLO AL Sr. Sn. FRANCISCO DE ASIS DEL MINERAL DE CATORCE S.L.P. PO HABERLO SALBADO DE UNA ENFERMEDAD QUE SUFRIO // OCTUBRE 4 DE 1930", año 1930, tema: enfermedad. *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce*.



Foto de Olivia Kindl, diciembre de 2017.

En la esquina superior izquierda, el santo preside la escena, desde su asiento similar a un trono, rodeado de nubes y con el hábito cubierto de milagritos. Su aspecto es muy similar a las antiguas estampas religiosas que han sido reproducidas en postales, algunas de las cuales aún hoy en día se pueden encontrar a la venta en el pueblo. Al respecto, llama la atención el cuidado que se tiene en muchos retablos de incluir la reproducción más exacta posible de esta estampa, la cual a su vez busca ser una impresión fiel del santo, a todas luces, de tal modo que el poder milagroso de la imagen sea más eficaz. Este manejo de la imagen milagrosa en su forma de "impresión" para manifestar el poder de su presencia evoca otras prácticas de la imagen en el culto católico, como el lienzo en el que Santa Verónica imprimió el rostro de Cristo y Juan Diego recibió el de la Virgen de Guadalupe. La otra imagen del santo,

en el extremo opuesto del cuadro, a la derecha, es de tamaño reducido, aparece como un retrato colocado dentro del ámbito de la escena humana, pues está colgado en el muro de una habitación encima de la cabecera de la persona enferma, lo cual indica que estamos frente a una familia de devotos a San Francisco. Esa reiteración visual produce un efecto de puesta en abismo de la presencia del santo en este retablo. Alrededor de la cama del enfermo, ocho personas están presentes, de las cuales dos lo atienden de cerca. El texto complementa a la imagen en la medida en que esta última refiere al momento crítico, mientras que el escrito hace constar el milagro ocurrido posteriormente.

En otro retablo (figura 9), una escena similar reúne a cuatro personas junto a la cama de una mujer enferma: dos mujeres, un hombre y un niño aparecen en posición arrodillada, con las manos y brazos en gesto de oración, mirando hacia la imagen del santo.

Figura 9. "JUNIO 27 1955 ESTANDO YO ENFERMA LE PROMETÍ AL SR.SANFRANCISCO DE ASIS EL PRESENTE RETABLO POR QUE MEDIERA MI SALUD GRACIAS A DIOS // Ma. Isabel González 27 de junio de 1955 Monterrey, N.L.", año 1995, tema: enfermedad. *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*

Foto de Olivia Kindl, 2015.

Aquí tenemos a un San Francisco de Asís cuyos atributos, a diferencia de la mayoría de los casos analizados en el marco de este estudio, remiten al santo canónico más que a la imagen de Real de Catorce. En efecto, la imagen se encuentra de pie, vestido con el hábito de color marrón de su orden (sin los milagritos), con los brazos cruzados, deteniendo un crucifijo en una mano y con la cabeza ceñida por una aureola dorada. Aparece en el centro de la imagen, de cuerpo parcial hasta las rodillas, flotando sobre una nube en un plano alejado y elevado respecto a la escena, que bien podría considerarse un punto de fuga dentro la perspectiva multifocal del cuadro. Nótese también el crucifijo arriba de la cabecera de la cama, detalle que podría aludir a una concepción más ortodoxa del catolicismo, según la cual los santos se consideran simples intercesores ante Dios y el Cristo. Este retablo al parecer fue hecho en Monterrey, por un pintor que no identificó gráficamente al santo de Real de Catorce.

En otro retablo sobre el mismo tema de la enfermedad (figura 10), volvemos a una imagen impresa de Panchito, la cual emerge de un espacio blanco sobre un fondo azul claro en la pared de la habitación del enfermo. Se presenta ahí un espacio ambiguo: el cielo donde mora el santo parece ser el mismo que el terrestre cotidiano de los humanos.

FIGURA 10. "SR. SAN FRANCISCO DE ASIS. TE DEDICO ESTE RETABLO POR HABERME HECHO EL MILAGRO DE DARLE SU ALIVIO AL NIÑO DE 12 AÑOS PEDRITO IBARRA AGÜERO. DE LA ENFERMEDAD DEL TETANO QUE DURO 28 DIAS EN TERAPIA QUE NO LO ASEGURBAN POQUE ERA UNA ENFERMEDAD MORTAL Y TE DAMOS ADIOS GRACIAS // 3-ENE-81 // MONTERREY, N.L. MÉXICO", AÑO 1981, TEMA: ENFERMEDAD. *EXVOTO EN LA COLECTURÍA DE LA PARROQUIA DE REAL DE CATORCE.*

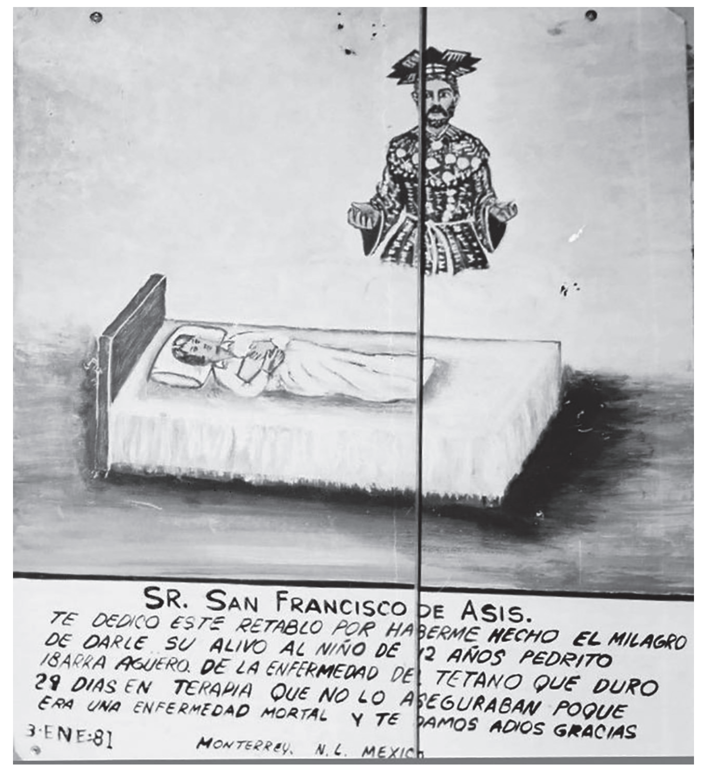


Foto de Olivia Kindl, julio de 2011.

El santo preside la escena en una proporción corporal mayor que el devoto que yace en su cama, su posición es majestuosa, enaltecida por su corona, ampliación de su imagen agudizada por su representación de cuerpo parcial. Dominando la escena del paciente, por su posición y la dirección de su mirada, el santo parece estar cuidando al enfermo.

Este último contrasta con el santo por su pequeña silueta sin espesor, tumbada en la cama, con una herida en la mano, aparentando estar casi muerto; su mirada responde a la del santo, mostrando una íntima conexión entre ambos mediante este juego visual. El texto hace explícito el padecimiento sufrido y la duración del mismo, así como el nombre y la edad del afectado. Recalca la gravedad del padecimiento, el tétanos, que afectó a un niño de doce años, quien se salvó de la muerte después de un largo proceso terapéutico y, sobre todo, gracias al "milagro de darle su alivio".

Encarcelamientos

La siguiente serie temática atañe a problemas con la justicia, en particular encarcelamientos. En uno de estos retablos, San Francisco se sitúa en la parte superior izquierda, pintado a modo de estampa impresa y de cuerpo completo, con todos sus atributos, así como se puede ver en la iglesia de "la Purísima" en Real de Catorce: sentado, con su corona y hábito con milagritos (figura 11).

Figura 11. "El Sr. Francisco Perez que estubo preso por un crimen que le levantaron, tanto él, como su esposa la Sra Soledad Cruz Medina le pidieron con todo su corazón a Sr. San Francisco de Asis que pronto de aclarara todo y le dieran su livertad y habiendo alcanzado tan grande favór hacen publico tan patente milagro. R. Tanque Colorado M. de Matehuala", sin fecha, tema: encarcelamiento. *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*

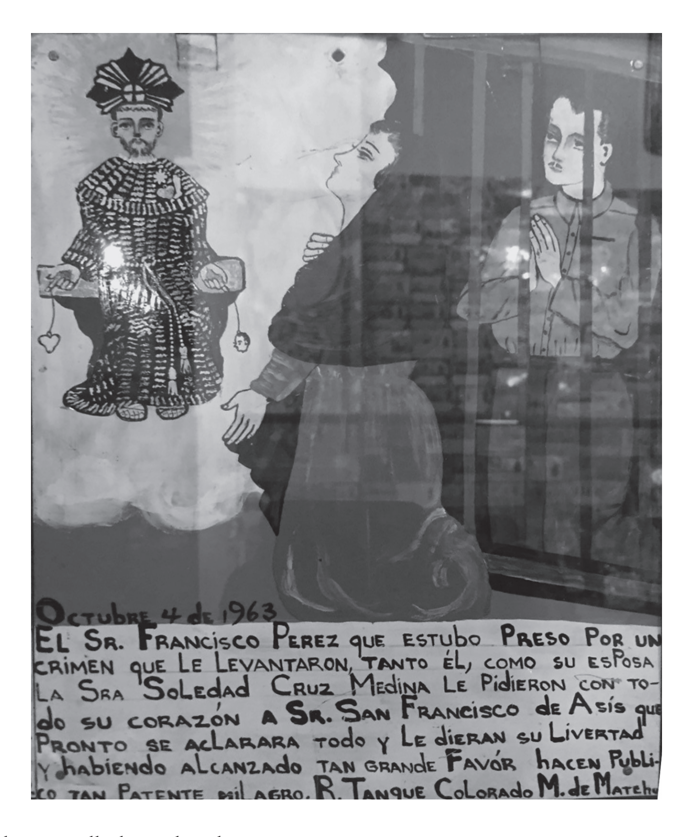


Foto de Olivia Kindl, diciembre de 2017.

Su imagen destaca sobre un fondo blanco figurando nubes; su cabeza coronada irradia rayos amarillos dorados, tal un sol resplandeciente. En sus manos lleva lazos o cadenas de las cuales penden pequeñas figuras (probablemente milagritos), uno con forma de corazón y otro de una

cabeza miniatura. Del lado derecho, se pasa al espacio terrenal: el prisionero está viendo a través de los barrotes de su celda hacia el santo, con las manos juntas, arrodillado y rezando. Entre ambos personajes se encuentra una mujer, identificada en el texto como la esposa del convicto; ella asimismo está mirando hacia el santo, en posición arrodillada también, con los brazos colocados en un elocuente gesto de imploración. El milagro anunciado en el texto fue que "pronto se aclarara todo y le dieran su livertad" al preso. En esta obra, se observa un complejo juego de miradas y posiciones corporales que nos dan pistas sobre el proceso milagroso: el prisionero rezando en su celda, la esposa yendo a visitarlo y luego acudiendo al santo para suplicar por su intercesión.

Asesinatos

Otros retablos muestran escenas de asesinatos o intentos de éstos, por así decirlo, en vivo y en directo. En ellos, muchas veces se evidencia con color rojo vivo la sangre que corre de los cuerpos o escurre en el suelo. Son los casos que más crudamente plasman el mal y sus encarnaciones. Un ejemplo de esta serie (figura 12) presenta a San Francisco en la parte superior derecha del retablo; su tamaño es mucho más grande respecto a los oferentes, situados a su derecha, hincados, sosteniendo cirios en las manos.

Figura 12. "año 1972 le doy gracias a san Francisco por aberme echo El milagro de salvar a Gregorio Palomo de tan mortales Eridas. ma. nicolasa zuñiga. Charco Cercado, Guadalcazar, S.L.P. // Abril 2 de 1956", año 1956, tema: asesinato (intento de). *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*



Foto de Olivia Kindl, diciembre de 2017.

En el primer plano se observan desde diferentes perspectivas siete construcciones repartidas en dos cercas, indicando dos propiedades vecinas. En la de la izquierda se distinguen dos personajes, uno persiguiendo al otro llevando en la mano un arma, al parecer un cuchillo. El perseguido, herido, va corriendo dejando un rastro de sangre y ha perdido su sombrero que está tirado en el suelo. Toda esta tremenda escena ocurre ante la presencia impasible del santo. En el texto, firmado por una mujer, se dan las gracias por el milagro de haber salvado a "Gregorio Palomo de tan mortales heridas". Nótese que ahí aparecen tres escenas separadas en torno al suceso: el intento de asesinato, la acción de rezar y ofrendar y el espacio donde impera la presencia poderosa del santo. A cada uno de estos niveles corresponde en lo pictórico una proporción

diferente en el tamaño de los personajes implicados: muy grande para el santo (quien ocupa prácticamente todo el espacio entre el horizonte y la extensión del cielo), reducido para los devotos (situados en el espacio de culto del santo, en posición arrodillada), diminuta para la víctima y su asesino. Los cambios en las proporciones pueden ser interpretados de dos maneras: como un sistema referencial a modo de muñecas rusas, donde un suceso incluye a otro, o bien, desde una visión más religiosa, como un sistema jerárquico en el cual se señala el poder y la virtud de cada instancia y cuán cercano o alejado del santo, de Dios y del ámbito de lo divino se encuentra cada personaje.

Otro retablo, sin fecha ni texto, muestra un caso similar, donde también corre la sangre (figura 13).

Figura 13. Sin texto, sin fecha, tema: asesinato (intento de).
Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.



Foto de Olivia Kindl, marzo de 2018.

En la escena del suceso, que aparece esta vez en el plano de atrás, el asesino ostenta claramente una "cara de malo", con rasgos que parecen estar deformados por la ira o el odio. Va corriendo dejando tras de sí a un hombre tumbado en el suelo y desangrándose en abundancia. En el primer plano, que figura otra escena, la imagen de San Francisco aparece bajo la forma de una tarjetita de color sepia pegada sobre la pintura. Frente al santo, el devoto arrodillado tiene un cirio en la mano, en posición de ofrendárselo en agradecimiento por seguir vivo. En este caso, las proporciones no son tan contrastantes y los sucesos no aparecen divididos por algún recurso plástico. El primer plano privilegia el momento del agradecimiento al santo por el milagro acaecido a raíz de un suceso nefasto que se plasma al fondo del retablo. De nuevo, el milagro en sí no aparece representado en imágenes, sino solamente mencionado en el texto.

Extravíos

Un retablo singular (figura 14) alude quizá al más extraño de los casos nefastos que se plasman en estos objetos votivos.

Figura 14. “El día 24 de agosto, yendo en un auto en compañía de cuatro personas, mi hijo Candelario Ibarra, al llegar a la Estación Laguna Seca, se extravió, bajándose del auto y en estado inconsiente anduvo perdido en el monte durante 6 días pero habiéndoselo encomendado a Sr. S. Francisco de Asis de Catorce Dios me concedió por su intercesión encontrarlo con salud: por lo que en gratitud le ofrezco este retablo. Felipa Mendoza”, sin fecha, tema: extravío. *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*



Foto de Olivia Kindl, diciembre de 2017.

San Francisco se sitúa en la parte superior izquierda de la imagen, en un ámbito separado del resto del retablo, delimitado por un halo de luz y nubes. A ambos costados del santo se observan dos jarrones rojos con flores rojas y rosas, así como se suele hacer en el santuario durante las festividades. A la derecha, en una escena situada en otro espacio y tiempo, aparece un vehículo verde en el primer plano, en cuyo interior se distinguen cuatro siluetas de pasajeros. En el exterior, una persona de pie nos da la espalda, alejándose del automóvil: se dirige hacia una zona agreste rumbo al horizonte. En el texto llama la atención el “estado

inconsciente" de la persona afectada, quien se pierde en los alrededores de la Estación Laguna Seca (municipio de Charcas, San Luis Potosí). Esta escena, que presenta un misterioso extravío, hace eco a algunos relatos que circulan en la región, sobre desapariciones y reapariciones inexplicables que, en ocasiones, se relacionan con el rapto temporal de algunas personas por parte de extraterrestres. Cabe subrayar que el extravío sucede en el espacio particular del "monte", el cual remite a un mundo otro, incógnito, donde el tiempo transcurre de modo diferente a lo normal pues, según narra el texto del retablo, el hijo del oferente desapareció durante seis días y reapareció indemne, en un estado de salud correspondiendo a un extravío de tan sólo unas horas. Se trata entonces de un lugar asociado a sucesos sobrenaturales, donde el santo milagroso también tiene la capacidad de intervenir.

Otro retablo relata asimismo un extravío, pero esta vez, debido a otro factor: la demencia repentina de una mujer que la impulsa a arrojar a su bebé en lo que parece ser una carretera o vías ferroviarias para "correr al monte" (figura 15).

Figura 15. "De todo corazón te dedicamos el presente Retablo a nuestro Padre Sr. San Fransisco por un grande milagro que nos hizo y hoy nuevamente te rogamos nos perdones y le des la salud a mi esposa Cirila Rodriguez que de repente a resultado demente al grado de abentar a nuestra hijita de 5 meses y correr al monte. Gracias Padre mio. // Ponciano rivera y Cirila R //Estación Blanca Venado S.L.P. //1961 Marzo", año 1961, tema: extravío (demencia). *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*

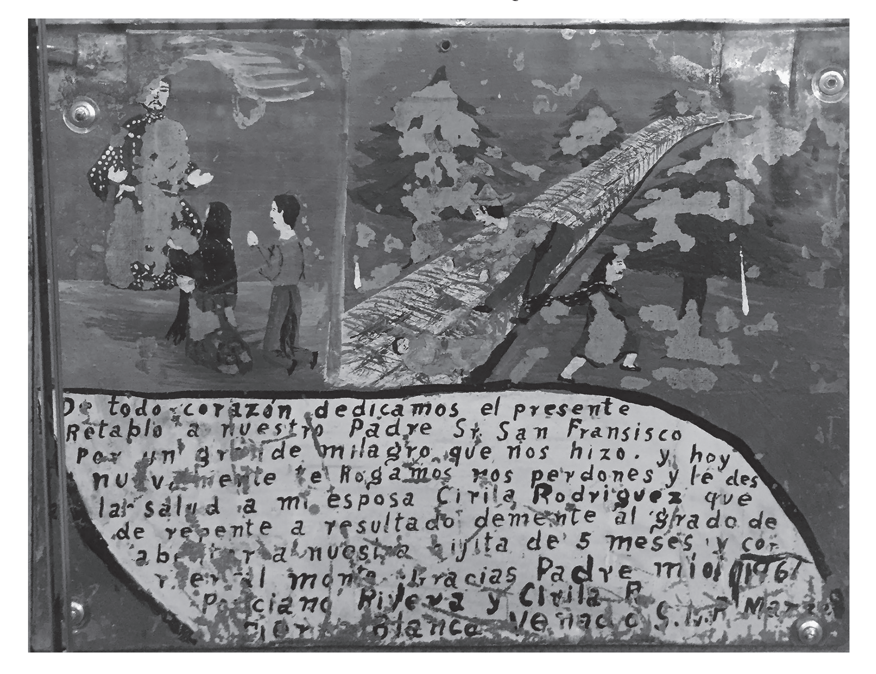


Foto de Olivia Kindl, marzo de 2018.

Nuevamente aparece el tema del monte como el lugar de extravío en un ámbito extraño, desconocido, anormal, causando esta vez una enajenación o ausencia mental a la vez que física. La pintura delimita tres espacios: en la izquierda superior, los devotos arrodillados frente al santo; a la derecha, la escena del suceso crítico y abajo, el texto dedicatorio pidiendo perdón por las malas acciones de la señora. Notemos una vez más la ausencia de representación o descripción del suceso milagroso en sí.

Catástrofes naturales

Existen exvotos que tratan de desastres naturales, como son el alcance de un rayo o un ciclón (figuras 16 y 17), casos en los cuales también se invoca a San Francisco para que conceda el milagro de salvar la vida de sus devotos en circunstancias tan adversas.

Figura 16. "gracias al Sr. San Francisco del Rial de Catorce por haberme salvado de tan grande peligro el 20 de septiembre de 1943 Estando sentados afuera de una casa mi hermano Bernardo Cortez con otro compañero de Repente callo un rallo dejandolos caci de muerte al mismo tiempo calleron al suelo los dos y al ver grabemente su hermana Bernardo aclamo a San Francisco del Rial de Catorce prometiendole este retablo y tanluego como vio que abia buelto en su sentido le hizo que fuera de Rodillas a donde hestava la himajen de San Francisco a darle gracias por averle buelto la vida. // Cruz Port. // Concepción del Oro, Zac.", año 1943, tema: rayo (alcance de). *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*



Foto de Olivia Kindl, marzo de 2018.

En el primer retablo, se distingue un rayo surgiendo de densas nubes envolviendo una casa frente a la cual dos personas quedan tumbadas, “casi de muerte” por su impacto. Como indica el texto, este exvoto fue prometido al santo a cambio de “averle vuelto la vida” después de que la hermana de uno de los afectados se arrodillara para implorar al santo. El espacio del suceso nefasto y el del santo aparecen divididos, aunque de forma difuminada: a la izquierda, vemos la escena del suceso catastrófico y, a la derecha, San Francisco de Real de Catorce envuelto en un círculo de nubes, debajo del cual se distingue el devoto arrodillado rindiéndole culto con su vela en la mano.

Figura 17. “Al Sr. San Francisco del Real de Catoce la Sra. Candelaria Cegovia al berce tan apurada por tener a sus hijos en Tampico y cogiendolos el ciclon de 1955 y sin tener noticias de ellos imvoco a Sr. San Grancisco milagro que le cocedio y agradecida cumple su promesa octubre de 1956 // Progreso Mpio. de Rioverde”, año 1956, tema: desastre natural.
Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.



Foto de Olivia Kindl, marzo de 2018.

En el segundo ejemplo, que refiere a un ciclón ocurrido en 1955 en Tampico, el espacio pictórico está claramente divido en tres secciones por líneas negras, evocando de nuevo el género del cómic. Una línea vertical separa dos escenas: a la izquierda, una vista de la ciudad sobre la cual pesan enormes nubes oscuras soltando una densa lluvia; la leyenda se sitúa debajo de esta imagen y relata tanto el suceso como el milagro. En la sección derecha, un San Francisco de proporciones gigantescas, de un color grisáceo que lo asemeja a una estatua de piedra, preside sentado en su silla colocada sobre un pedestal, llevando sus atributos y corona característicos del santuario de Real de Catorce. A sus pies, diez fieles de tamaño tres veces menor lo invocan de rodilla, cada uno deteniendo una vela. La leyenda menciona que el santo cumplió su promesa de salvar a los hijos de la señora quien ofrenda el retablo. En ambos casos, tenemos ante nuestros ojos las imágenes, por un lado, del suceso nefasto y, por el otro, de la presencia sobrenatural del santo milagroso a quien se rinde el culto. Entre ambos sucesos, se omite plasmar visualmente o describir a detalle cómo sucedió el milagro en sí, el cual queda envuelto de misterio, cuando menos en el plano visual.

Conflictos y migración

Además de sucesos independientes de la voluntad humana, tenemos ejemplos relacionados con asuntos en los que los seres humanos inciden más directamente en el transcurrir de los acontecimientos nefastos, como situaciones conflictivas de despojos de tierras o guerras (figura 18).

Figura 18. “El Sr. Julio Gusman Castillo y la Sra. Tereza Castillo de Gusman ofrecen el siguiente rretablo por sus hijos y como una muestra de gratitud pues teniendo mucho tiempo en Estados Unidos ninguno a sido llevado a las armas // Cerritos S.L.P. Dic. 1965”, año 1965, tema: guerra. *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce.*



Foto de Olivia Kindl, marzo de 2018.

Así, unos padres agradecen a San Francisco por cuidar a sus hijos que viven en Estados Unidos, porque “ninguno a sido llevado a las armas”. A la derecha, el santo aparece en su asiento cual un trono, colocado sobre un pedestal abrigado por una bóveda con fondo azul: preside la escena, cual un rey o un juez. Siete personas, probablemente los hijos de los oferentes, están de pie frente al santo mirando hacia nosotros; el texto aparece en la parte baja del retablo, sobre el mismo fondo que la escena. En este caso, simplemente se retrata al santo y a quienes se benefician de su protección, mientras que el suceso nefasto que se evitó solamente aparece mencionado en el texto.

Animales ponzoñosos

Existen además casos relacionados con daños ejercidos por diferentes animales, ya sea domésticos o salvajes, como las mordeduras de perros y picaduras de insectos (figuras 19 y 20).

Figura 19. “Abril-6-de-1945. Acieda de Sa Tiburcio Zac.// El Señor Gregorio Vayejo hijo de la Señora Gregoria Mireles y del Señor Eufemio Vayejo a quien pico un animal posoñoso desconocido y en terrible beneno le causo orrible agonia aviendo muerto 2 veses en salvar a su hijo aclamo con todo su corazon al Señor San francisco de Asis aciendole el milagro y aciendolo patente con este umilde recuerdo que no holvidaremos mientras no dure la vida seremos fieles al Señor San Francisco del Riaal de Catorce SL”, año 1945, tema: insecto (picadura de). *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce*.



Foto de Olivia Kindl, marzo de 2018.

En el primer retablo, la división del espacio es similar a la que se ha observado anteriormente: la escena del suceso nefasto aparece en el primer plano, presentando la agonía de un joven picado por un insecto venenoso, respecto al cual incluso se menciona que murió dos veces. En un plano alejado de este terrible suceso, en la esquina superior derecha, se distingue el santo con sus atributos catorceños y, en la parte de abajo, el texto relatando el suceso milagroso de salvar la vida del joven. Este ejemplo es el que más se acerca a un suceso sobrenatural, pues alude a la resurrección de un muerto. Sin embargo, no se muestra visualmente como esto pudo haber sucedido.

Figura 20. "Catarino Jesus da las gracias a San Francisco de Asis por haberlo aliviado de una mordedura de perro. Habiendose encomendado a El, recibió su alivio por lo que le dedica este retablo en agradecimiento.// Charcas, S.L.P. febrero 5 de 1961", año 1961, tema: perro (ataque de). *Exvoto en la colecturía de la parroquia de Real de Catorce*.



Foto de Olivia Kindl, marzo de 2018.

En el segundo caso, en la parte superior vemos a un perro mordiendo a un hombre en el primer plano, con la imagen de San Francisco al fondo, a modo de silueta evocando las tarjetas o pequeñas imágenes del

santo que se ofrecen a la venta en Real de Catorce. Debajo de la escena, en un espacio con fondo blanco, la leyenda consiste en el agradecimiento por el alivio concedido después de que el oferente, víctima de la mordedura, se haya encomendado al santo. Aquí, una vez más, el espacio pictórico se divide en tres secciones visualmente distinguibles, una de ellas dedicada a plasmar la escena del suceso nefasto que dio origen al milagro acaecido, mas no aparece el milagro en sí.

A partir de los casos presentados, se confirma la hipótesis de que los exvotos analizados plasman en imágenes escenas que remiten a sucesos nefastos o malos que ocurrieron previamente a la elaboración del retablo, y anteceden al milagro ocurrido que se enuncia en el texto. Subrayemos que ninguna de estas pinturas retrata alguna escena de un milagro en proceso de ocurrir. En algunas ocasiones, se presenta el momento en que se implora al santo para obtener el milagro, lo cual lo explica, pero sólo en parte, dejando oculto el proceso milagroso en sí. Por lo general, los milagros se mencionan en los textos y, sin embargo, no aparecen en las imágenes. Estas características nos indican una complementariedad entre imágenes y textos que, en lugar de reflejarse o parafrasearse uno a otro, ofrecen cada uno con sus propios medios de expresión una perspectiva diferente sobre el suceso del milagro: antes, lo nefasto y el mal, en imágenes; después, el milagro y sus efectos positivos, en los textos. ¿A qué se debe este desfase en el tiempo y por qué no se usa la imagen para figurar el milagro en sí, sino para plasmar lo malo? Con el afán de responder a estas preguntas, un punto a reflexionar a partir de lo expuesto atañe a la relación entre exvoto y milagro, lo cual lleva a explorar la noción misma de milagro, examinándolo como un proceso complejo y ambivalente que hace ciertos usos de las imágenes e involucra sucesos tanto positivos como negativos.

Exploraciones comparativas sobre la figurabilidad del milagro en los exvotos

¿Qué es un milagro? ¿Se relaciona con el bien o con el mal? Dada la recurrencia que se ha observado en la figuración de sucesos nefastos en los retablos descritos en el apartado anterior, ¿cuál sería la relación entre

lo milagroso, el mal y lo nefasto? Por tratarse de preguntas cruciales para entender los exvotos, cabe interrogar el significado que se ha atribuido al término y al concepto de milagro. En el *Diccionario de uso del español* de María Moliner (2007 [1967]), se define como un "suceso que ocurre contra las leyes de la naturaleza, realizado por intervención sobrenatural de origen divino". Y se señala como uno de sus sinónimos la palabra exvoto. En la definición del exvoto, se indica —en la misma fuente— que se trata de una "ofrenda hecha a los dioses en reconocimiento de beneficios recibidos" y que es el "nombre dado a ciertos objetos que se cuelgan como ofrenda [...] son frecuentemente figuras de cera que representan el miembro u órgano curado; también objetos que recuerdan de licencia; por ejemplo, unas muletas. Se aproxima a los términos milagro y *presentalla*". Estas definiciones nos dan a entender que en varios contextos, los términos "exvoto" y "milagro" pueden ser equivalentes.

Exvotos y milagros mexicanos en la categoría del "arte popular":

reflexiones críticas

Cabe aclarar que mi análisis se distancia de un enfoque culturalista que considere a las prácticas religiosas que involucran a los retablos y milagritos como cristalizaciones de lo que se conoce como un catolicismo popular con cierta influencia de las culturas indígenas. Se requiere adoptar una postura cautelosa, pues en el caso que estudio, encontrar un origen o una influencia indígena a la práctica de los exvotos caería en una especulación que no se fundamenta en una prueba demostrable hasta donde tengo conocimiento. Por supuesto, lo anterior no excluye que pueda haber indígenas de distintos grupos étnicos que alguna vez compartan estas prácticas o aparezcan retratados en los retablos, como lo señalan Gámez y López (2002: 91) respecto a probables figuras huicholas. Por mi parte, he notado una participación *wixarika* de forma escasa y ocasional en las prácticas rituales observadas durante mi trabajo de campo, pues solamente una vez vi a un *wixarika* ofreciendo una veladora a la imagen de San Francisco (véase Kindl, 2017: 293 - 338). Así, los eventos aislados que he podido observar en cuanto a la participación

indígena en las acciones votivas relacionadas con los exvotos en Real de Catorce difícilmente se pueden considerar como una "influencia de las culturas indígenas".

Por otro lado, Bélard (1996: 80), especialista en exvotos a la Virgen de San Juan de los Lagos, precisa lo siguiente sobre su zona de influencia, que abarca los estados de Jalisco, Guanajuato, San Luis Potosí, Aguascalientes y Zacatecas:

> La peculiaridad histórica de esta región es que no hay tradición indígena. La población precortesiana era muy poco densa y no contaba con una civilización urbana desarrollada. La población estaba aislada, carente de cohesión política o económica, de ahí lo limitado del mestizaje cultural, aun cuando se encuentran hábitos alimenticios y de vestimenta indígenas (las tortillas, los huaraches). Esta debilidad del mestizaje refuerza el predominio del carácter hispánico.

Por consiguiente, resulta poco pertinente relegar las prácticas artísticas y rituales que se tejen en torno a los exvotos al ámbito de "lo popular" o "lo indígena". Tales categorizaciones no ayudan al análisis y comprensión, tanto de las acciones votivas como de las obras artísticas en general. Como bien lo demostró Claude Lévi-Strauss (1997 [1962]: 11-59) en su ensayo "La ciencia de lo concreto", las prácticas rituales y artísticas responden más bien a un sistema de "pensamiento mágico" que "no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente […] de ese otro sistema que constituirá la ciencia" y ambos modos de conocimiento tienen un alcance universal, es decir que rebasan las fronteras culturales, étnicas o religiosas.

Volviendo a la tradición europea y más allá, notemos que los exvotos anatómicos aparecen entre los objetos votivos más antiguos de la humanidad; los hallazgos referenciados al respecto se remontan a las civilizaciones egipcias y mesopotámicas, pero es probable que hayan existido en épocas anteriores, entre las cuales se menciona el Paleolítico superior. Este tipo de objetos y los rituales votivos en los que se insertan se caracterizan entonces por su facultad de atravesar el tiempo (Didi-Huberman, 2013 [2006]). Es muy probable también que hayan

atravesado el espacio y que prácticas similares se encuentren en diversos contextos, incluyendo las sociedades prehispánicas amerindias.[12]

En cuanto a los exvotos pintados, su aparición se sitúa a partir del Renacimiento, ubicando como sus antecedentes a los retablos dentro del arte religioso y sacro, los cuales lucían en el interior de las iglesias católicas. Warburg (2005 [1932]: 147-175), en su estudio sobre las réplicas votivas de cera (*voti*) que fungían como retratos de los burgueses de la Florencia renacentista, confirma la continuidad entre antiguas prácticas votivas (que él califica de mágicas) desde los etruscos, pasando por el culto a efigies de los ancestros entre los romanos. En esta línea, documenta el paso de los exvotos de cera y metal (sobre todo plata) a los frescos pintados, señalando que "en comparación con la magia fetichista que emanaba de las figuras de cera, nuestro fresco constituye un esfuerzo más discreto de aproximarse a la divinidad mediante el parecido pictórico" (*ibid.*: 151). De esta transformación que lleva de la figura votiva en tres dimensiones —de cera o bien de metal— al retrato pintado, se identifica la recuperación del término "retablo" en el contexto mexicano, que se fue difundiendo a lo largo de los siglos, con mayor impacto a partir de finales del siglo XVII, para referirse a los exvotos pintados en México (Durand y Massey, 2001 [1995]). En estos análisis previos, así como en la mayoría de los trabajos sobre los exvotos y retablos mexicanos, prevalece el método de descripción iconográfica (que tiende a aplicar el principio del *Ut pictura poesis*) combinado con un enfoque histórico-sociológico que considera estas obras como testigos que reflejan su época, es decir, poco más que meros documentos sobre las condiciones de vida del pueblo y su religiosidad. Así es como los retablos, considerados como testimonios materiales de esta religiosidad popular han entrado a formar parte del "arte popular" mexicano (Sánchez Lara, 1990).

[12] Como he señalado en un trabajo anterior (Kindl, 2017: 293-338), existe un amplio conjunto de estudios dedicados a la persistencia de este tipo de prácticas votivas a lo largo del tiempo y el espacio. Sobre la historia de los exvotos pintados en México desde la época colonial, asimismo he referido a varias contribuciones (*ibidem*) que aclaran la difusión de estas prácticas votivas en México, así como sus antecedentes en la Europa medieval y en sociedades antiguas (etruscos, griegos, romanos) (véase Sánchez Lara, 1990; Durand y Massey, 2001 [1995]; Bélard y Verrier, 1996; Gámez y López, 2002; Useda *et al.*, 2012, entre otros).

Exvotos, milagros y lo nefasto

Más allá del significado cultural o simbólico de estos objetos votivos, la noción articulatoria de milagro amplía el horizonte de análisis y nos invita a mirar otras imágenes que hacen eco a éstas y ayudan a explicar posibles vínculos entre exvoto, milagro y lo nefasto. Es el caso de un antiguo manuscrito llamado *El libro de los milagros* de Augsburgo (*circa* 1552), el cual también contiene imágenes acompañadas de textos, creadas con el fin de difundir narraciones sobre sucesos extraordinarios. Al respecto, cabe contrastar el recuento de los "milagros" o prodigios plasmados en estos exvotos de tradición europea con el tema de los "milagros" a los que se alude en los retablos de Real del Catorce.

En su estructura y forma, los documentos del Renacimiento europeo que mencioné comparten muchas características con los exvotos pintados que encontramos en México desde la época colonial así como en Iberoamérica y desde tiempos más remotos en el sur de Europa (España, Portugal, Italia y sur de Francia, entre otros). Sólo que, en contraste con los ejemplos descritos en el apartado anterior, en el manuscrito del siglo XVI, los sucesos milagrosos están plasmados, por decirlo de algún modo, "en vivo y en directo", es decir, en el momento en que acontecen. Fueron pintados en toda su dimensión de evento sobrenatural, inspirándose de un imaginario que se podría calificar de surrealista *avant la lettre*.

De tradición clásica y bíblica, *El libro de los milagros* es un manuscrito descubierto recientemente (en 2007) y publicado en una edición facsimilar de excelente calidad (véase Borchert y Waterman, 2013). Este invaluable documento reúne crónicas en imágenes y textos de sucesos inexplicables. Se inscribe en la línea de los presagios y profecías que remontan a la Antigüedad y a la Biblia. Desde la Grecia antigua, Homero evoca augurios con connotaciones positivas y negativas, asociados con el trueno, los arcoíris o el comportamiento de las aves, sin olvidar la multitud de personajes sobrenaturales, ya sea sirenas, brujas, cíclopes, etc. Como las de muchos otros autores de la Antigüedad, la obra de Herodoto contiene también historias plagadas de signos premonitorios. Para los romanos, el *prodigium* era un asunto de estado y tenía un

valor esencialmente negativo, pues era el presagio de una calamidad. Encontramos ejemplos de este tipo de sucesos nefastos en la obra de Tito Livio, *Ad urbe condita*, que relata la historia de Roma, donde se reportan eclipses, lluvias de sangre, monstruos mitad humanos mitad animales o "curiosidades" inexplicables de todo tipo. En este contexto, se llevaban a cabo ceremonias de expiación para evitar que las desgracias anunciadas sucedieran. El primer libro de signos milagrosos, titulado *Liber prodigiorum*, cuyo autor fue Julius Obsequens (IV d.C.), fue de hecho inspirado en la obra de Tito Livio. En el marco de estas tradiciones antiguas, existen registros de prodigios de todo tipo: astronómicos, meteorológicos, geológicos, zoológicos, botánicos.

Estos relatos fueron perpetuados en el contexto cristiano por cronistas medievales y luego en el Renacimiento y la Reforma. La difusión de los signos milagrosos se llevó a cabo en ese contexto histórico renacentista por medio de hojas volantes (al. *Flugblätter*) y opúsculos impresos (al. *Flugschriften*). Su estructura y composición consta de una imagen y un texto, este último generalmente colocado debajo de la imagen, composición muy similar a la de retablos mexicanos como los que hemos registrado en Real de Catorce. Las ilustraciones espectaculares del manuscrito de Augsburgo dan testimonio, tanto de esta tradición, como del interés creciente en la Europa del siglo XVI en los signos extraordinarios enviados por alguna entidad divina. Por ejemplo, ahí se ve representado el milagro llevado a cabo por el profeta Moisés cuando partió las aguas del mar Rojo (figura 21) o la transformación de la esposa de Lot en estatua de sal cuando Dios destruyó Sodoma con una lluvia de fuego y azufre (figura 22).

Figura 21. *Moses parting the Red Sea / Moses teilt das Rote Meer / Moïse fend les eaux de la mer Rouge [1533].*



Fuente: Till-Holger Borchert, Joshua P. Waterman (2013, fol.5: 103).

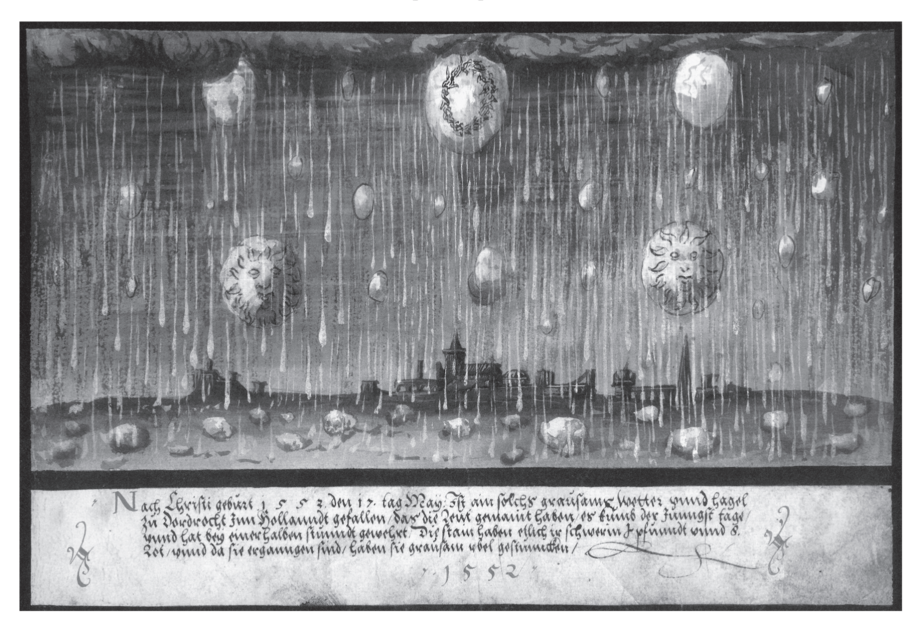
Figura 22. *Sodom and Gomorrah / Sodom und Gomorrah / Sodome et Gomorrhe [1545].*



Fuente: Till-Holger Borchert, Joshua P. Waterman (2013, fol.4: 103).

Cabe recalcar, en contraste con lo que observamos en la muestra de retablos de Real de Catorce, que muchos de los milagros que se ven en este manuscrito son signos divinos anunciadores de desgracias y muerte; se consideraba que habían sido enviados desde el cielo al mundo de abajo, el de los humanos, con el fin principal de ponerlos a prueba, ya sea a modo de lección o para reforzar su fe. Ahí, los milagros se consideraban como la expresión de la voluntad divina[13] y ciertos fenómenos, por ejemplo, catástrofes, mezclaban sucesos naturales con eventos sobrenaturales (figuras 23 y 24): granizo hecho de bolas petrificadas con rostros de seres con apariencia ambigua (¿estrella, león, diablo?), agua de los ríos transformada en sangre, lluvia de sangre o fuego, nubes encendiéndose, tormentas de plagas (invasiones de saltamontes).

Figura 23. *Hail in Dordrecht / Hagel in Dordrecht / Grele à Dordrecht [1552]*.



Fuente: Till-Holger Borchert, Joshua P. Waterman (2013, fol. 171: 152).

[13] En la época de la Reforma protestante, se acentuó el interés particular por observar y registrar los signos de la cólera de Dios y el anuncio del fin de los tiempos, considerado próximo.

Figura 24. *Plague of flies and thunderstorm / Fliegenplage und Gewitter / Mouche et orage [1538].*



Fuente: Till-Holger Borchert, Joshua P. Waterman (2013, fol. 137: 142).

Dichas manifestaciones divinas también se plasmaron bajo la forma de apariciones celestes, como eclipses, cometas o halos solares. Es interesante observar cómo a menudo dichos fenómenos astronómicos son antropomorfizados, personificados o materializados en objetos de uso común, como es el caso de una cometa observada en 1527 de donde emerge un brazo alzando una espada (figura 25).

FIGURA 25. *COMET / KOMET / COMÈTE [1527].*



Till-Holger Borchert, Joshua P. Waterman (2013, fol. 111: 134).

Constatamos, así, que la noción de milagro, en esa época, aludía a aspectos de tinte apocalíptico. Se trataba de milagros porque se consideraba que sus causas no eran del todo naturales, sino divinas; su connotación buena o mala era variable, con más tendencia hacia el infortunio. De hecho, si examinamos la etimología de la palabra "milagro", encontramos que viene del latín *miraculum*, que se refería a un prodigio, de la raíz *mirari* que quiere decir "sorprenderse". En cambio, en los diccionarios modernos, el término milagro tiende a asociarse con algo benéfico, en general una intervención divina bienhechora, compasiva y protectora. Incluso esta palabra puede ser usada como sinónimo de felicidad o buena fortuna, como en la expresión "de milagro", que significa "afortunadamente".

¿El mal o lo nefasto?

En relación con lo anterior, según Alberro (2000: 16-20), historiadora de los exvotos pintados mexicanos, la noción de fatalidad se asocia con "el Mal". Según explica, la concepción antigua del milagro encontró continuidad en la religiosidad popular donde, plantea esta autora, se conservó un sustrato arcaico que remite a la idea de "maravilla" para referirse a accidentes de origen natural o provocado, que emanan de la fatalidad. Como nos lo aclara (*ibid.*: 19-20),

> Esta fatalidad asimilada al Mal, pocas veces toma los rasgos del Diablo o Demonio; en cambio, se expresa en fórmulas como la "mala suerte", el "destino", "lo quiso Dios" o "lo permitió Dios". […] la presencia inmanente, cotidiana y existencial de lo sobrenatural, manifestada a través de la intervención de la fatalidad, el Mal y luego los santos, constituye quizá lo esencial de la experiencia religiosa popular.

Es de resaltar el uso reiterado del término "mal" (y con una "M" mayúscula) en esta cita. Cabe subrayar también que, en este caso, el mal se asocia más con la fatalidad que con elementos que solemos relacionar más directamente con esta noción, como el "Diablo".

Las observaciones de esta especialista coinciden con la interpretación de Gámez y López (2002: 85), quienes aseveran que

> En el diálogo entre imagen religiosa y suplicante prevalece implícitamente la idea del mal, que día con día amenaza la integridad moral y física, ya que el mal puede representarse en las desgracias en forma de catástrofes naturales como sequías, pestes, ciclones, tormentas y heladas, entre otras; en amenazas sociales como la violencia social e intrafamiliar, revoluciones sociales, guerras civiles, entre otras; hasta personales.

En este punto de nuestras reflexiones, es necesario interrogarse sobre qué se entiende por "mal" desde el punto de vista de los autores que perciben este concepto como algo implícito en la práctica del exvoto, y cómo estas concepciones se articulan con lo que dicen, sienten y ha-

cen los feligreses, aspectos que desarrollaremos en el siguiente apartado. Desde ya, podemos adelantar que en las formas idiomáticas de la región y retomando expresiones escuchadas de los peregrinos y devotos a San Francisco de Real de Catorce, existen diferencias entre "estar malo", que se refiere a que se padece de algún mal como una enfermedad, que no se atribuye forzosamente a una entidad maligna, y "hacer el mal", que sí se refiere a un daño intencional con orígenes malvados. Se distingue, entonces, entre "lo malo", que remite a sucesos atribuidos a la fatalidad, y "el mal", que a menudo involucra intenciones malignas o malévolas. Se puede entonces vislumbrar, desde el punto de vista de los devotos, una clara distinción entre el infortunio y la maldad: el primero es el que se trata mediante las acciones votivas que se llevan a cabo en torno a los exvotos, mientras que el segundo corresponde más bien a rituales relacionados con exorcismos o brujería, los cuales prácticamente no aparecen mencionados en los exvotos.

Lo anterior nos lleva a reconsiderar nociones como las de fatalidad o voluntad divina, las cuales, como veremos en el siguiente apartado, nada tienen que ver con la espera pasiva de la intervención divina, sino que, hasta cierto punto se contradicen con el empeño que ponen los feligreses en llevar a cabo acciones rituales y artísticas performativas. Estas buscan efectos palpables mediante haceres concretos: fabricar exvotos y ofrendas, caminar en peregrinación, rezar, llorar, depositar ofrendas, entre otras maniobras que implican muchos esfuerzos, tanto físicos como económicos y emocionales, por inferir en los eventos y, por ende, cambiar el destino o la fortuna. Entre estas acciones votivas performativas, los exvotos, milagritos y otras ofrendas se manipulan plástica y ritualmente para cambiar de modo material y concreto el curso de los acontecimientos de la vida humana, incidiendo así, incluso yendo en sentido contrario a lo que, al parecer, las instancias divinas tenían predestinado para los seres humanos.

El tratamiento del infortunio mediante el hacer artístico y ritual

Como se ha constatado desde el primer apartado de este capítulo, es posible identificar en los retablos votivos descritos la co-presencia de por lo menos dos niveles: el celeste (donde vive el santo) y el terrestre (donde viven los humanos), los cuales expresan la dicotomía entre fasto y nefasto o bien y mal, respectivamente. También se ha analizado la complementariedad entre imágenes y textos en los retablos pintados, las primeras usadas para plasmar el mal o el suceso nefasto (al menos en una de sus secciones), los segundos más enfocados en los efectos benéficos de los milagros relatados, de tal forma que el retablo completo abarque los aspectos del antes y después de un suceso milagroso. Su carácter ambiguo nos remite a los planteamientos de Dehouve (2016) sobre la ambivalencia de los rituales de expulsión del mal, que implican sustituir los elementos negativos por sus opuestos de carácter benéfico. En el caso de los exvotos y milagritos, esto se logra gracias a la manipulación ritual de objetos sobre los cuales se actúa y con los cuales se logra revertir los sucesos nefastos de la vida.

Con base en lo anterior, surgen las siguientes preguntas: ¿qué se experimenta en el procedimiento creativo que conlleva la elaboración y el manejo de estas pinturas? Es decir, ¿cómo se desenvuelve la acción votiva propiamente dicha y qué efectos tiene sobre la realidad social y la vida de los devotos?

El exvoto entre el arte, el ritual y la vida

En este apartado, exploraremos la potencialidad de los exvotos como modos de creación intermedia entre la vida y el arte (Warburg, 2005 [1932]: 73-121; 291-330), una forma artística íntimamente inmersa en la vida cotidiana (Dewey, 2008 [1934]; Baxandall, 1978 [1972]; Ingold, 2018) y que abarca las experiencias del "ver, hacer, sentir y figurar" (Coquet, 2018: 123-148). De allí la estrecha relación que los exvotos construyen entre arte, ritual y vida.

Un ejemplo ilustrativo de ello es el de una peregrina quien, durante el trabajo de campo, me contó los detalles sucedidos en torno a un milagro hecho por Panchito: cuando su hijo era bebé, se había enfermado. Lo trajo al santuario, dejó un milagrito a Panchito, pero de regreso, el niño "se estaba estirando" (seguía malo). Ella, en su desesperación, le gritó al santo: "¡cómo era posible, cómo iba a irse con las manos vacías, si le había venido a pagar su manda!" En ese momento notó mejoría en su bebé y se curó (Diario de campo, 8 de octubre de 2012). Esta narración nos habla de una capacidad de acción del devoto sobre los acontecimientos de la vida (por lo menos desde su punto de vista). Aquí se podría considerar incluso una agencia (Gell, 2016 [1998]) del devoto quien, mediante un juego complejo de intencionalidades y acciones rituales, logra transformar la enfermedad en salud, alejar lo nefasto para volver a la normalidad. En el caso mencionado, lo anterior se lleva a cabo en el marco de una interacción afectiva entre la mujer y el santo, donde ella le reclama y lo regaña del mismo modo que lo hiciera con un ser humano que conociera, para que Panchito le haga caso y acceda a producir el milagro de curar a su hijo. Así, a partir de una interacción con el santo, en la cual a este último se le humaniza dentro de una relación afectiva y directa que reviste tintes de conflicto interpersonal, se evidencia la intervención del ser humano para contribuir a producir el milagro e influir directamente en su suerte, corrigiendo el transcurrir negativo de los acontecimientos al insertar el ámbito de lo sobrenatural en la vida diaria. Tanto estas interacciones verbales con la entidad a la que se recurre, como todas las acciones votivas que se llevan a cabo, incluyendo por supuesto el manejo de las imágenes, se conjuntan para revertir la mala fortuna de los individuos.

Acciones votivas y procesos terapéuticos

La observación de las acciones votivas que se desarrollan en torno a los exvotos revela también su dimensión terapéutica: se usan a la manera de remedios, como es el caso en cierta medicina tradicional, como la que se practica en la región del altiplano potosino (Rangel, 2017). Y, en el

caso que nos ocupa, el sanador supremo y omnipresente de estos retablos es este santo milagroso al que se invoca en todo momento difícil. Podríamos preguntarnos si este aparente énfasis en el poder milagroso del santo no se contradice o al menos causa cierto desconcierto cuando se observa el énfasis y empeño que los devotos invierten en sus acciones rituales, cuyo objetivo principal es cambiar el curso de los acontecimientos: transformar lo malo en bueno. Es decir, si el milagro sólo dependiera del santo, de Dios o cualquier otra entidad divina, como se suele afirmar en un discurso de fe y devoción, entonces ¿qué relevancia e incidencia tendrían las acciones rituales de los humanos?

Podemos preguntarnos si algo similar sucede con la materialidad complementaria entre retablos y milagritos. En efecto, si bien ambos objetos votivos comparten un material similar, el metal, cuya historia y simbolismo en la región se enaltece en muchas ofrendas depositadas a los pies de diversas imágenes religiosas en forma de pedazos de minerales brutos o herramientas utilizadas por los mineros, se distinguen en otros aspectos. De hecho, si fueran totalmente equivalentes, ¿cuál sería la razón de ser de cada uno? ¿Qué nos dice cada tipo de artefacto votivo sobre la articulación entre mal y bien, nefasto y fasto? Sobre todo, ¿cuál es la eficacia que se atribuye a cada uno de estos objetos, considerándolos como instrumentos a la vez plásticos y rituales, para tratar lo nefasto y el mal?

En cuanto a las prácticas votivas que hemos podido observar, en las cuales se manipulan distintos tipos de imágenes para encausar los acontecimientos positivos en las vidas de los devotos, llama la atención que algunos peregrinos pegan fotografías de ellos mismos, de sus hijos o algún familiar sobre los exvotos pintados ya depositados anteriormente y expuestos en la Colecturía. Si bien muchas veces se lleva a cabo este gesto simplemente porque no queda espacio para dejar su propia imagen más que insertándola debajo del vidrio que protege a los exvotos, con el fin de propiciar sobre su persona los beneficios milagrosos del santo, en ocasiones es como si la propia imagen se insertara en esas imágenes anteriores, creando, así, un efecto anacrónico (Warburg, 2005 [1932]) para hacer presente al devoto en determinados retablos que dan fe de su eficacia por los milagros cumplidos. Del mismo modo que las puestas en abismo observadas en algunos de los retablos que hemos descrito,

notamos aquí inclusiones de imágenes en otras, expresando una necesidad de replicar de modo multifacético la imagen del santo, volviéndolo así omnipresente y atemporal, tanto dentro de las imágenes como en la vida de los devotos. El recurso a la imagen estampada, por otro lado, evoca ciertos episodios en la hagiografía de los santos católicos donde la impresión directa de la imagen santa en algún soporte que se impregna de su carácter sagrado y milagroso es una evidencia de su presencia y aparición entre los humanos. Esta multiplicidad en los modos de crear presencias mediante las imágenes se manifiesta, por ejemplo, en mecanismos reiterativos de presentificar a la imagen santa bajo diversas formas, con el fin reforzar su poder (véase Araiza y Kindl, 2018 y 2019) y así lograr mejor reestablecer la buena suerte o fortuna del devoto. Por lo general, lo que se pide para la persona retratada es la curación de una enfermedad, felicidad en el amor, éxito en el trabajo, los negocios o los estudios. Después de dejar una fotografía o un mensaje escrito, el devoto se persigna formulando su deseo en silencio o mediante el murmullo de un rezo. También hay que mencionar la correspondencia entre gestos rituales e imágenes en los exvotos, como es la posición arrodillada del devoto ante el santo, que se puede mirar de forma recurrente en los retablos (véase también Kindl, 2017: 311). Otros, una vez colocada su ofrenda en su sitio, se toman una foto a un lado de lo que dejaron, ya sea a los pies de Panchito o de otra imagen, en los hábitos expuestos en los andenes laterales de la iglesia o en los muros de la Colecturía. Son suertes de rituales individuales e íntimos que crean las condiciones para generar una relación directa entre el devoto y la imagen santa.

Otro aspecto a tomar en cuenta en estos rituales es la ubicación de la imagen en su contexto. Respecto a su situación en el santuario que es el principal destino de los peregrinos, uno de los sacerdotes de la Parroquia de la Purísima Concepción comentó acerca de los cambios de lugar que ha tenido la imagen de San Francisco dentro del recinto. Aclaró que los peregrinos principalmente vienen a ver a este santo porque el santuario está dedicado a esta imagen, aunque estamos en la Parroquia de la Virgen de la Purísima Concepción, subrayando que la iglesia tiene esta doble advocación. Mencionó que anteriormente, la imagen de San Francisco estaba situada en un nicho del lado izquierdo entrando a la iglesia, a medio camino entre la puerta principal y el altar. Cuando es-

taba ahí, aseveró, la gente estaba ocupada rindiendo culto a Panchito y no participaba en la misa. Para lograr que los devotos prestaran mayor atención a la misa, explicó que "en estos días, lo bajaban y lo ponían frente al altar sobre un banco de madera. Le tocaban los pies, lo tocaban mucho". Posteriormente, temiendo que se degradara la imagen y a raíz de la crisis sanitaria desatada por el brote de gripe AH1N1 en 2009,[14] el obispo decidió colocarlo en una caja de vidrio para protegerlo y lo pusieron a un lado del altar para que la gente se concentrara en la misa. Durante varios años, la imagen permaneció en un sitio descentrado respecto al espacio del altar y de la Virgen de la Purísima porque "ella es la imagen principal de la iglesia, aunque el santuario es de San Francisco". Comentó que antes se veneraba exclusivamente a la imagen de San Francisco, pero "han hecho un esfuerzo por que la gente entienda que el más importante es Dios y que esta imagen debe verse como un intercesor ante Dios y que hay que seguir el ejemplo de fe y a Dios". El discurso oficial de la Iglesia católica incluso llega a considerar las prácticas votivas de los devotos a Panchito como una forma de idolatría.[15] Últimamente, es decir a partir del año 2017, el santo se sitúa en el centro del altar, justo debajo de la imagen de la Virgen. Este desplazamiento de la imagen del santo milagroso en el espacio del santuario muestra cómo esta figura ha logrado ganar terreno y ocupar un lugar central, cada vez más importante y poderoso, a raíz de las prácticas votivas que se han tejido en torno a esta imagen, en Real de Catorce y áreas adyacentes.

Cabe señalar que, en años recientes, sobre todo en la última década, la afluencia masiva a este santuario ha ido en aumento. ¿Acaso será porque los sucesos desafortunados, nefastos o malos de la vida —violen-

[14] Al respecto, véase también Rodríguez López (2018: 78-79).

[15] Respecto a este tema, cabe recordar lo puntualizado por Gell (2016 [1998]: 137-138) en torno al culto a las imágenes en su capítulo "La persona distribuida": "la 'idolatría' viene acompañada de mala prensa desde que el cristianismo y el islam predominan en el mundo, y ambas han heredado del judaísmo bíblico la vena contraria a las imágenes. [...] Por estos motivos, actualmente 'idolatría' es una palabra peyorativa y tabú para los antropólogos, sobre todo, para los que dicen comprender la religión de los demás. Sin embargo, en vez de recurrir a un circunloquio oscuro y engañoso, prefiero usar el término que verdaderamente designa la adoración de las imágenes. En lugar de bautizarla, considero mejor opción explicar la idolatría mostrando que surge no de la estupidez o la superstición, sino de la misma base de comprensión que nos permite comprender al otro humano, no artefactual, como un individuo copresente dotado de una conciencia, intenciones y pasiones similares a las nuestras".

cia, crisis económica, falta de protección social, accidentes relacionados con el desarrollo tecnológico, enfermedades crónicas ligadas a la vida moderna— van incrementándose también? Podría suponerse que sí, aunque se percibió un leve decrecimiento en los años en que, se decía, hubo una oleada de violencia debido al narcotráfico en la región, por el año 2010. Y sin embargo, al mediodía del 5 de octubre de 2011, más de un centenar de peregrinos pasó frente a Panchito; al llegar por fin frente a la imagen después de haber recorrido una larga fila, los feligreses se arrodillan ante él, tocan su nicho. Algunos de ellos traen objetos consigo con la intención de que se impregnen de la "bendición del santo". Estos objetos pueden ser crucifijos, cuadros con la imagen de San Francisco, rosarios, herraduras de metal adornadas con elementos brillantes o cualquier otro objeto de tipo *souvenir* sacro, como los que se compran en los numerosos puestos colocados para la ocasión en las calles del pueblo, o bien en la misma Colecturía. La gente se acerca al altar sosteniendo estos objetos mientras que el oficiante del templo (cura o vicario) rocía tanto a las personas como a los objetos, con agua bendita, utilizando para ello una flor artificial a modo de hisopo.

Cabe aclarar que las ofrendas son las que los peregrinos traen al santuario y dejan ahí, mientras que las reliquias son las que compran en la Colecturía que dicho santuario alberga, y se llevan como recuerdos cuando regresan a sus casas. Estos dos conjuntos de objetos evidencian en forma materializada el tipo de movimientos, desplazamientos, intercambios, transacciones e interacciones que se efectúan en los contextos rituales relacionados con el culto a San Francisco de Asís de Real de Catorce, entre las entidades sobrenaturales y los seres humanos.

Un punto más a considerar en las reflexiones que suscitan los retablos pintados que he descrito en el primer apartado es la cuestión de la distinción entre peligro y riesgo en los exvotos: remiten a elementos relacionados con peligro o riesgo según los casos y los periodos históricos en los que se sitúan. Sobre la distinción entre peligro y riesgo, Dehouve (2016 e Introducción de este libro) señala que el primero se caracteriza por estar más difundido entre las sociedades llamadas tradicionales y se refiere a males bien identificados. En cambio, la noción de riesgo caracteriza a las sociedades occidentales industrializadas donde todo puede ser una fuente potencial de amenaza. Esta condición implica también

que, en este mundo contemporáneo donde reina la incertidumbre, se requiera una serie de condiciones sociales para reconocer los riesgos como tales; la ciencia positiva y los sistemas sociales industrializados juegan un papel central en esta tarea de darnos a conocer estos riesgos y legitimarlos de cierta forma a nivel colectivo. Lo que vemos en esta muestra de retablos expresa concepciones cambiantes sobre elementos nefastos, adversos o malos, en un movimiento dinámico de inclusión de la modernidad dentro de una tradición votiva muy antigua, como se mencionó en el segundo apartado. El riesgo, por ser potencialmente omnipresente y difícil de identificar, puede resultar en estas imágenes —así como en la "vida real"— mucho más inquietante que el mal o el peligro, que generalmente se conoce, identifica, ubica (Dehouve, 2016: 36-37). Ambos niveles están presentes en los exvotos, lo cual es una prueba más de su dinamismo y adaptabilidad a las circunstancias y contingencias humanas en las que se insertan.

La acción votiva en su conjunto se teje entonces en torno a la práctica del exvoto y tiene incidencias en las relaciones sociales y en la vida íntima de los devotos. Dichos procesos pueden implicar una dimensión terapéutica, apotropaica y *farmakologica* (Tarot, 2008), según los casos. En esta línea, encontramos resonancias también con las reflexiones de Mancini (2018) sobre las tecnologías psicocorporales y ortoprácticas de imágenes sagradas como la Santa Muerte o el Niño Dios en el México contemporáneo.

El pintor de retablos, un "hacedor de milagros"

Desde un enfoque antropológico interaccional y performativo, los retablos que se analizan se encuentran inmersos en redes complejas de relaciones sociales (y no solamente las expresan, reflejan o representan) entre al menos tres instancias: la entidad sobrenatural, el devoto oferente del retablo (junto con las personas implicadas en el evento nefasto tratado) y el pintor (llamado a menudo "milagrero" o "hacedor de milagros"). No hay que olvidar que el que confecciona dichos objetos puede o no ser un especialista y que se enfatiza la importancia del hacer por encima del

producto terminado, como es el caso para muchos artefactos rituales. También resalta la dimensión antropológica del arte como una práctica común y necesaria a todo ser humano. Se vislumbran interacciones ("relaciones especiales", retomando la terminología de Houseman, 2004: 75-97) que se pueden sintetizar en un esquema analítico que indique las disposiciones, intenciones y acciones de las personas como una "complejidad centrada en la acción" (*ibidem*), en este caso la acción votiva, inserta en un proceso dinámico y creativo (véase esquema 1).

ESQUEMA 1.



Fuente: elaboración propia, 2019.

Un ejemplo esclarecedor para entender dichas redes de interacciones rituales y artísticas es la que involucra al pintor de los retablos. En Real de Catorce vive Leonardo Rodríguez, especialista en la técnica de la acuarela quien, además de su obra dedicada principalmente a retratar el pueblo minero y sus alrededores, ha elaborado exvotos para peregrinos, a petición de ellos.[16] El artista plástico se vuelve entonces creador de exvotos y opera a partir de un diálogo con los peregrinos; les pregunta sobre qué tema o suceso milagroso quieren que los elabore, a qué santo lo dedican, etc. En este proceso, según expresó el pintor, es muy importante escuchar a los devotos y "sentir lo que ellos piden" pues, muchas veces, narran "historias tristes, terribles" por las que han tenido que pasar. Este vínculo empático entre el oferente del retablo y el pintor nos habla de una dimensión terapéutica de la acción votiva en cuestión, que

[16] En octubre de 2011, tuve la oportunidad de entrevistar a este artista plástico, quien también tiene un hotel llamado El Rincón del Pintor. Me informó que los peregrinos preguntan afuera de la iglesia a los vendedores ambulantes de milagritos, veladoras, rosarios, etc., quién les puede hacer un retablo y entonces ellos recomiendan que acudan a él.

consiste primero en un diálogo en el cual el afectado expresa, primero con palabras, las malas experiencias vividas, que a veces pueden resultar traumáticas; en un segundo momento, esta narración de los acontecimientos negativos vividos en carne propia son expresadas en imágenes. Se produce entonces un desplazamiento de los elementos malos o nefastos desde dentro hacia afuera, proceso similar a una expulsión, seguida por una suerte de encapsulamiento de lo nefasto en el espacio pintado del retablo. El pintor dijo que en los exvotos intenta abreviar el texto para que la imagen ocupe más espacio pues, como buen pintor, le parece más importante la "explicación visual". Habitualmente, organiza la composición de tal forma que San Francisco se sitúe "arriba y vea hacia abajo. Con su imagen baña la escena: es la luz del santo, la luz del poder, está presente en la escena" (entrevista con Leonardo Rodríguez, 7 de octubre de 2011). Cuando le pregunté acerca de la diferencia entre ofrendar un exvoto y un milagrito, opinó que en esencia es lo mismo pues, por lo general, cuando los peregrinos entregan un milagrito también es para agradecer al santo por algo que les concedió a partir lo que pidieron anteriormente mediante una oración. De hecho, un simple rezo puede ser suficiente para expresar su agradecimiento, "pero a veces se necesita algo más: un retablo" (*ibidem*). Señaló que, si bien antes firmaba los exvotos, ahora ya no lo hace, pues le parece que él solamente es un intermediario del mensaje que el devoto envía al santo. En efecto, según explicó, tradicionalmente se recurría a un pintor "profesional", pues hubo un tiempo en que los devotos-oferentes no sabían leer ni escribir y mandaban a hacer los textos con una especie de "escribano" de exvotos. Hoy en día, esto ya no es tan común como en décadas anteriores, pues existen cada vez más casos en que el devoto-oferente es el autor de la imagen y del texto, lo cual da por resultado cartulinas con fotografías y letra con escritura de molde. Cabe hacer la observación que en estas versiones modernas de retablos, muchas veces el santo pierde los atributos característicos (posición sentada, corona, hábito adornado con milagritos) que lo identifican concreta y específicamente como la figura milagrosa de San Francisco de Real de Catorce.

Conclusión

Retomando la pregunta de inicio sobre la pertinencia de interrogar a los exvotos desde el ángulo del mal y de lo nefasto, recalcaré que en la mayoría de los retablos pintados que forman parte del *corpus* presentado en el primer apartado, pareciera haber una tendencia, más que a materializar el mal, a figurar eventos nefastos o negativos de la vida humana, pues la mayoría tratan de accidentes, enfermedades, catástrofes naturales o eventos desafortunados que parecen depender del infortunio o la mala suerte. Así, los exvotos en donde figura San Francisco al parecer aludirían más a lo nefasto que al mal. También los sucesos plasmados en *El libro de los milagros* se relacionan en mayor medida con lo nefasto y quizá en menor medida con el mal.

Si bien esta discusión requeriría que se aclare más a fondo la distinción entre el mal y lo nefasto, es posible remitir a personificaciones de “el Mal” como se suele ver en otros contextos —por ejemplo, la figura del diablo en las pastorelas (véase Araiza en este volumen), o la de la Santa Muerte (véase Mancini, 2018), figuras arquetípicas de “el Mal” en sus diversas manifestaciones—. En contraste, la mayoría de los sucesos plasmados en los retablos que he analizado se pueden considerar como eventos nefastos y quizás en algunos se encuentren índices de la intervención de algún personaje similar. Como se ha visto de modo más evidente al explorar *El libro de los milagros*, lo que se plantea en torno a los exvotos es la problemática del origen divino del mal o lo nefasto, que no se puede ver cabalmente, pero cuyos efectos pueden surgir en cualquier momento. El caso quizá más ilustrativo de “el Mal” es el de los intentos de asesinatos que se plasman en algunos retablos, o bien, de los casos de encarcelamiento, extravío o locura por motivos inexplicables. Así, al mirar cómo el mal irrumpe en estas pinturas, surge la duda de si estos brotes negativos fueron causados por la mala suerte, la ira de Dios o la intervención de algún ser malévolo o malintencionado, ya sea diablo, bruja o ánima (palabra regional para fantasma), incluso extraterrestre. Como comentan a menudo los peregrinos al santuario de San Francisco, “el mal está en todas partes, pero no siempre se ve”. Gracias a los exvotos, sus efectos, o consecuencias, se hacen visibles de tal modo que los sucesos nefastos y desafortunados se logran capturar para

luego poderlos invertir, transformándolos en eventos positivos, buenos, curativos. Un juego con lo visible que va más allá de una "magia de las imágenes" (Freedberg, 2011 [1989]: 311-314), la cual consiste en actuar mediante las imágenes sobre personas y sucesos a distancia. Aquí, nos encontramos ante situaciones completas y complejas de desgracias e infortunios que se transforman de malos en buenos. Cabe señalar que la desdicha en cuestión (como se vio en las escenas de los exvotos que reminten a enfermedades, accidentes, etc.) no necesariamente se atribuye a las intencionalidades malévolas de algún hechicero o demonio. A diferencia de los exvotos del antiguo *Libro de los milagros*, donde la causa y la explicación de los sucesos sobrenaturales provienen de la voluntad divina, en nuestros retablos este aspecto sigue siendo ambiguo: se trata de un punto ciego, un manejo de lo invisible que no se busca figurar, sino que, al parecer, se deja de manera intencional envuelto de misterio. A todas luces, tiene más peso una compleja red de acciones rituales que se entretejen con acontecimientos de la vida y la interacción de ambos permite que se opere un cambio empíricamente experimentado o, mejor dicho, vivido. Una acción votiva y plástica inmersa en la vida y que, gracias a juegos visuales, produce cambios de visibilidad (Dittmar, 2017: 187-207), opera en contextos rituales y tiene incidencias sobre la vida social e íntima de los individuos involucrados en una acción ritual de mayor alcance, es decir, colectiva. Como se ve en las escenas de los retablos pintados, todo el proceso de la acción votiva, para que se produzca el milagro, implica la participación de una variedad de elementos y personas (véase esquema 1), entre los cuales podemos mencionar a las imágenes santas, pero también de los devotos, sus familias, los peregrinos (vivos y difuntos), los pintores de exvotos, las condiciones climáticas, o algunos animales, según los casos.

En cuanto a la dimensión terapéutica de estos objetos votivos y todas las prácticas que involucran, resalta su dimensión ortopráctica, similar a la que se aplica en torno a la figura de la Santa Muerte como lo describen los trabajos de Mancini (2018), herederos de la escuela antropológica italiana de Ernesto de Martino. Cabe recalcar que estos procesos ortoprácticos, los cuales implican una dimensión curativa, de sanación, recuperan en un principio y parten de elementos malos o nefastos para modificar el curso de las cosas ayudándose con objetos y prácticas

reparadoras. Por así decirlo, el mal sería entonces la materia prima de dichas prácticas votivas. En el caso de los exvotos que analicé en este capítulo, los objetos y las acciones rituales que los involucran tienen por función pragmática, haciendo uso de ciertas técnicas, de transformar el mal o lo nefasto en algo bueno, sano, positivo, milagroso en sentido de afortunado. Se revierte la suerte, se invierte el curso de las cosas, de forma figurativa, pero también muy concreta, social e individualmente eficaz. En este sentido, los exvotos son una máxima expresión del poder de agencia del arte (Gell, 2016 [1998]) sobre el mundo y la vida. Sólo que, en el caso que se ha explorado aquí, el sistema explicativo implícito en la acción votiva, si bien se fundamenta en el modelo de la causa y el efecto, no es determinista en un sentido positivista ni mecanicista, puesto que el desenlace de la acción votiva es imprevisible pues, como hemos visto, suele suceder que sea necesario corregir o complementar la acción de inicio con nuevos intentos de comunicación con la entidad a quien se solicita el favor. De ahí que se sitúe en el marco de un pensamiento mágico en el sentido lévi-straussiano. Un ejemplo ilustrativo de ello es el que se señaló en el último apartado de este capítulo, donde se menciona a una devota que le reclama al santo por no haber realizado el milagro que le pedía.

En síntesis, lo que se intentó destacar y analizar en este capítulo son aspectos poco explorados en otras investigaciones sobre los exvotos, como es su análisis a la luz de nociones como el mal y lo nefasto. Este ángulo de análisis nos permite dar un paso más en la comprensión de los exvotos, lo cual, podemos intuir, abarca horizontes más amplios que el caso particular de los retablos dedicados a San Francisco de Real de Catorce. En el estado actual de las investigaciones respecto a este tipo de prácticas votivas, espero que futuros trabajos comparativos confirmen las hipótesis aquí planteadas sobre la expresión de elementos negativos en los exvotos como medios de acción para tratar el mal y lo nefasto y se sigan explorando las prácticas plásticas y rituales como modos de experimentación y transformación de la dimensión social y afectiva de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange (2000). "Retablos y religiosidad popular en el México del siglo xix", en *Retablos y exvotos. Colección, uso y estilo*, México, Museo Franz Mayer/Artes de México, pp. 9-31.

Araiza, Elizabeth y Olivia Kindl (2018). Presentación de la sección temática "El poder de la presencia en las artes del ritual. Procesos creativos, efectos sensibles e interacciones sociales", *Trace*, Sección temática (primera parte), 73, enero, pp. 5-8.

Araiza, Elizabeth y Olivia Kindl (2019). Presentación de la sección temática "El poder de la presencia en las artes del ritual. Procesos creativos, efectos sensibles e interacciones sociales", *Trace*, Sección temática (segunda parte), 76, julio, pp. 5-12.

Arasse, Daniel (2003 [2000]). *On n'y voit rien. Descriptions*, París, Éditions Gallimard.

Baxandall, Michael (1978 [1972]), *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento: arte y experiencia en el Quattrocento*, Madrid, Gustavo Gili.

Bélard, Marianne (1996). "Un acercamiento a los exvotos del santuario de San Juan de los Lagos", en Bélard, Marianne y Philippe Verrier (eds.), *Los exvotos del occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 61-95.

Bélard, Marianne y Philippe Verrier (eds.) (1996). *Los exvotos del occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán/Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Borchert, Till-Holger y Joshua P. Waterman (2013). *The Book of Miracles–Das Wunderzeichenbuch–Le livre des Miracles*, Taschen GmbH; Multilingual, edición facsimilar, Colonia.

Charuty, Giordana (1992). "Le vœu de vivre", *Terrain*, 18. http://terrain.revues.org/index3031.html.

Coquet, Michèle (2018). *Figuración, creación y estética. Etnografía de las prácticas y antropología de las imágenes*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Dehouve, Danièle (2016). *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis (Coleccion Cátedras Institucionales).

Dewey, John (2008 [1934]). *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós.

Didi-Huberman, Georges (2010 [1990]). *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte*, Murcia, Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneao (Cendeac).

Didi-Huberman, Georges (2013 [2006]). *Exvoto: imagen, órgano, tiempo*, Buenos Aires, Sans Soleil Ediciones.

Dittmar, Pierre-Olivier (2017). "Cambios de visibilidad en el contexto ritual de fines del Medioevo", en Olivier, Guilhem y Johannes Neurath (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 187-207.

Durand, Jorge y Douglas S. Massey (2001 [1995]). *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, Guadalajara, El Colegio de San Luis/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Favret-Saada, Jeanne (1977). *Les mots, la mort, les sorts*, París, Gallimard.

Freedberg, David (2011 [1989]). *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Gámez, Moisés y Oresta López (2002). *Tesoros populares de la devoción. Los exvotos pintados en San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto de Cultura de San Luis Potosí/ El Colegio de San Luis.

Gell, Alfred (2016 [1998]). *Arte y agencia: una teoría antropológica*, Buenos Aires, Sb Editorial.

González, Jorge A. (1986). "Exvotos y milagritos: religión popular y comunicación social en México", *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, 1 (1), pp. 7-51.

Houseman, Michael (2004). "The Red and the Black. A Practical Experiment for Thinking about Ritual", *Social Analysis*, 48 (2): 75-97.

Ingold, Tim (2018). "Art et anthropologie pour un monde vivant ", *Techniques & Culture*, conferencia presentada en *L'École Nationale Supérieure des Arts Décoratifs*. https://tc.hypotheses.org/2055.

Kindl, Olivia (2017). "Mostrar y ocultar ofrendas en el altiplano potosino", en Olivier, Guilhem y Johannes Neurath (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 293-338.

Lévi-Strauss, Claude (1997 [1962]). "La ciencia de lo concreto", en *El pensamiento salvaje*, México, pp. 11-59.

Mancini, Silvia (2018). "Parure et 'efficace' rituel. Statut et fonction de l'habillage des images sacrées dans les pratiques thaumaturgiques et transformationnelles à Mexico", *Trace*, 73, enero: 9-36.

Moliner, María (2007 [1967]). *Diccionario de uso del español*, Madrid, Editorial Gredos.

Rangel Rivera, Claudia Cecilia (2017). *Los que saben curar. Etnografía de tres médicos interculturales en el Altiplano potosino*, Catorce, slp, Tesis de Maestría en Antropología Social, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Sánchez Lara, Rosa María (1990). *Los retablos populares. Exvotos pintados*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Rodríguez López, Dulce Azucena (2018). "San Francisco de Asís de Real de Catorce: peregrino, nocturno, y corpóreo", *Trace*, 73: 60-86.

Tarot, Camille (2008). *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, París, Éditions La Découverte.

Useda Miranda, Evelyn, Víctor Mantilla González, Arturo López Rodríguez, Jessica Martín del Campo y Karina Simpson (2012). *Pecados y milagros*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes/ Museo Nacional de Arte.

Warburg, Aby (2005 [1932]). *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Madrid, Alianza Editorial.

EL MAL "QUE A TODOS HACE IGUALES" EN UNA COMUNIDAD DE TAMUÍN, SAN LUIS POTOSÍ

Minerva López Millán

Introducción

Es difícil identificar una frontera étnica entre los actores sociales que conviven en La Primavera, municipio de Tamuín: las personas *teenek*, los rancheros, y quienes no se autodefinen como *teenek* a pesar de que ésta sea la lengua materna de sus padres y abuelos. De hecho, estos *teenek* no utilizan la oposición categórica de indígena y mestizo. Destacaré una historia de desigualdad social que relatan en torno al proceso de fundación del ejido, por la impronta que ha dejado, pues entre sus habitantes se escucha con frecuencia una serie de quejas sobre "lo que está mal".[1] Aún más, en medio de dichas quejas, entre los moradores se erige el entendimiento de un mal y su contraparte ritual, tanto profiláctica como de expulsión que recibe el mismo nombre: *trazol*, mientras que el ritual nombrado Cuatro Esquinas es practicado sólo por algunas familias *teenek*. A lo largo del texto, el término discriminación se refiere a la influencia tiránica de un agente histórico llamado cacique, sobre los habitantes *teenek* y hacia aquél que no se ajustara a sus dictados. La noción de desigualdad describe el desprecio explícito por parte de las personas que no se autoadscriben como *teenek* hacia las prácticas culturales de aquéllos, concretamente el ritual llamado Cuatro Esquinas, Huetox-Lab o Cuetox Lab.

[1] "Lo que está mal" es una descripción de problemáticas concretas en la interacción con las instituciones gubernamentales: a) rupturas familiares por la herencia de la tierra y b) el hecho de padecer una estructura comunitaria jerárquica desigual impuesta por los representantes y promotores locales que distribuyen programas gubernamentales.

Por medio de una historia sobre el proceso de fundación del ejido, narrada por sus habitantes, el objetivo del trabajo es resaltar el hecho de que, a pesar de las diferencias socioétnicas entre los pobladores, una gran parte de ellos realiza prácticas en común para expulsar un mal cuya manifestación es corporal, y la trama explicativa que le acompaña también es compartida.

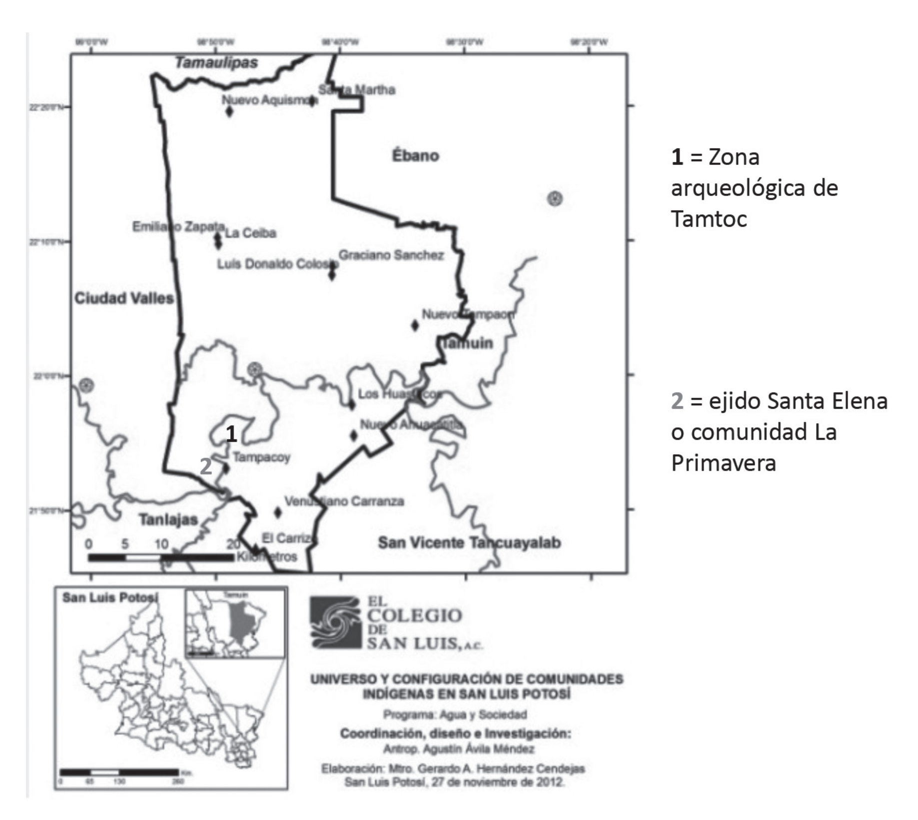
La investigación etnográfica de este documento se deriva de un proyecto financiado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Las temporadas en trabajo de campo abarcan un lapso que inició en noviembre de 2010; otras fases más: una de mayo a agosto de 2012 prosiguió en intervalos de enero a diciembre de 2013, mayo de 2014 y la última en octubre de 2018.

El capítulo está estructurado en dos secciones: en la primera se asigna un espacio para describir el contexto etnográfico y la caracterización socioétnica de La Primavera, por vía de la cual se lee la narración sobre la fundación del ejido. La segunda se dirige al mal, misma que versa sobre el ritual *teenek* Cuetox Lab o Huetox Lab. Posteriormente se enfocará la fenomenología corporal del *trazol*, en la que se especificará cuál es la dinámica relacional que desencadena una sintomatología y su tratamiento, ya que son diferentes en niños y adultos. En las notas finales se reflexiona sobre el vínculo que guarda la práctica del ritual que todos comparten y la historia que marcó una desigualdad social en el ejido fundante.

Contexto y caracterización socioétnica

El estudio de Hernández Cendejas (*et al.*, 2016) proporciona elementos sobre el proceso de asentamiento de la clase media ranchera, y es un soporte para explicar cómo las comunidades de este capítulo se constituyeron en ejido justamente a lo largo del siglo xx, las cuales tienen una relación de vecindad con los hoy ranchos particulares, de modo que no todas son predominantemente *teenek*. Están próximas a la zona arqueológica de Tamtoc (ubicada en un meandro formado por el río Tampaón y el Coy) y mantienen la relación agraria de ejido, diferente a los ranchos cuya tenencia es la propiedad privada (véase mapa 1).

Mapa 1. Las comunidades ribereñas



Fuente: Universo y configuración de comunidades indígenas en San Luis Potosí. Programa: Agua y Sociedad, con modificaciones de mi elaboración.

En el mapa 1, el área número 1 (marcada en negro) indica la localización de la zona arqueológica dentro del meandro y el 2 (en gris) destaca la comunidad de estudio, conocida como La Primavera, la cual, antes de 2013 no estaba incluida en el Padrón de Comunidades Indígenas (Poder Ejecutivo del Estado de San Luis Potosí, 2010).

Tomando en cuenta el proceso en que se originaron las comunidades contemporáneas del norte y parte del centro de la Huasteca potosina, las particularidades son: sólo una mínima población (personas de 50 años y más) es bilingüe; la vida ritual es mucho menos intensa, pues no practican mayordomías (hacia el sur, en varias comunidades de Tan-

lajás y en la cabecera municipal de San Vicente Tancuayalab se efectúan con más vigor); sólo unas cuantas familias, cuya producción cañera les facilita una relativa bonanza económica, mantienen relaciones de reciprocidad y dedican rituales a la tierra. Otra diferencia marcada está en las actividades económicas pues, dada la relación de vecindad con los ranchos particulares, las comunidades *teenek* de Tamuín han adoptado la crianza de ganado en pequeña escala (aproximadamente diez cabezas). Es decir, los *teenek* "tienen animalitos" mientras que los habitantes de los ranchos (cuyos dueños son considerados "ricos") adquieren elementos de la vida social *teenek*.

El río Tampaón y el Coy influyen en la vida de estas comunidades, especialmente en el aspecto económico, ya que la pesca temporal[2] de autoconsumo se alterna con las siguientes actividades: crianza de ganado en pequeña escala, provisión de camiones areneros para las embarcaciones de compañías que trabajan para la empresa Petróleos Mexicanos, la zafra (cortadores de caña), el trabajo como peones, vaqueros o administradores en los ranchos particulares y por último, el empleo como "oficiales" en la zona arqueológica de Tamtoc (en la modalidad de lista de raya o bajo el programa de empleo temporal). Los *teenek* de las comunidades contemporáneas están disociados de aquellos descritos en los estudios arqueológicos de Tamtoc[3] (Córdova Tello *et al.*, 2012).

El nombre del ejido proviene de la otrora hacienda de Santa Elena y, en términos agrarios, hoy día está fragmentado en partes: La Antigua Primavera, La Nueva Primavera (o cerro) y Santa Elena.[4] Sin embargo,

[2] La temporada es en los meses en que aumenta la creciente del río: agosto y septiembre. Hasta los años de 1980 Tamuín era considerado "catanero" por el abundante catán, pero ahora es la tilapia. En el tianguis de la cabecera municipal de Tanlajás he platicado con vendedores de mojarras traídas del Tampaón y de otras presas de los ranchos aledaños. Le siguen el bobo, el bonito, la langosta y hay quienes saben cocinar la cola del cocodrilo.

[3] Estos *teenek* piensan que los habitantes de Tamtoc no fueron sus "abuelos de sangre", pero aseguran tener muchas semejanzas con aquéllos. He constatado la manera en que los *teenek* —que sostienen una relación laboral en dicha zona arqueológica— han ido cambiando sus comentarios, de modo que incorporan el discurso de los arqueólogos. Tales comentarios son motivo de un estudio aparte.

[4] Según la base de datos del Archivo General Agrario, un grupo de campesinos que radicaba en Santa Elena hace una solicitud de creación de un nuevo centro de población ejidal el 13 de septiembre de 1976, con 98 campesinos. Las tierras que querían se encontraban dentro del distrito de riego Pujal-Coy de los municipios de Ébano y Tamuín. Se publica la solicitud de

los pobladores coinciden en que La Primavera[5] es una sola comunidad. En un principio, me era difícil entender esta división. Sólo después de que me explicaron cómo fue el desenlace de un proceso de mudanza, desde las partes bajas, próximas al río, hacia las partes altas, fui comprendiendo que se conjuntaron dos aspectos nodales: los climáticos, por un lado, mientras que, por otro, en los años 1940, una suerte de discriminación promovida por tres familias fundadoras hacia aquellas *teenek*, señaladas como "indios", exacerbó la desigualdad social. Tiene sentido enfatizar esto porque, como se verá a continuación, la heterogeneidad de las familias no es una mera cuestión de formación de matrimonios entre *teenek* y no *teenek*, sino que va más allá, desde los años en que se funda el ejido, caracterizado por la discriminación hacia los *teenek*.

Una historia de desigualdad en la fundación del ejido

Hasta los años sesenta, existió una comunidad inicial o madre (La Antigua Primavera) que dio origen a las otras dos partes (Santa Elena y La Nueva Primavera); los moradores se reconocen como una sola comunidad. Los aspectos climáticos, me refiero a las afectaciones a los residentes por las constantes precipitaciones pluviales (de julio a septiembre) del río Tampaón, inundando la parte baja, orillaron a los habitantes a emprender un movimiento gradual hacia las partes altas, alrededor de

dotación en el periódico oficial el 17 de marzo de 1977. Se les dota de 360-00-00 hectáreas porque dentro del predio hay una laguna, por lo que se tuvo que dejar fuera un dren. La resolución presidencial se da el 16 de diciembre de 1987. Se inscriben al PROCEDE el 02 de julio de 1996 con el nombre de Primavera II. El 13 de junio de 1988, un grupo de campesinos del ejido Santa Elena, municipio de Tamuín, solicitó la creación de un nuevo centro de población ejidal que se llamara Santa Elena II, por lo que se lleva a cabo un juicio agrario para la constitución de éste. Dicho ejido se estableció en terrenos que eran para las obras de infraestructura hidroagrícola contempladas en el proyecto Pujal-Coy segunda fase, con un padrón de 71 beneficiarios. Se les dota de una superficie de 75-95-17 hectáreass. Se dicta y se publica la sentencia en el *Diario Oficial de la Federación* y en el periódico oficial el 30 de mayo de 1994. El acta de ejecución de sentencia definitiva se da el 29 de septiembre de 2000, teniendo una superficie total de 74-54-63.73 hectáreas.

[5] De acuerdo con el censo realizado por la brigada del Centro de Salud, en todo el ejido había 1,501 habitantes hasta abril de 2013.

los años setenta. Para ello, fueron solicitando dotación de otras tierras dentro del mismo ejido a donde mudarse. El proceso de mudanza fue largo —pues en los relatos de los residentes, tanto de La Primavera como de otras comunidades afectadas por las constantes crecientes— fluyen relatos sobre los ciclones de 1933, el de 1955 (Hilda) y el de 1973, particularmente en torno al reto que implicaba la sobrevivencia, dada la cuantiosa pérdida de animales y vivienda sin el auxilio de las autoridades. Don Alberto explica: "entre 1956 y 1957 se empezaron a construir casas en la parte alta del ejido, pero como no había agua, en 1958 la gente se fue regresando a vivir otra vez a las partes bajas. En 1975 vino otra creciente fuerte y es a partir de 1978 cuando la gente empieza a moverse al cerro" (Diario de campo, 2013). Es decir, mudan su vivienda hacia los terrenos a los cuales tenían derecho de habitar con base en la relación ejidal que tenían con la entonces Secretaría de la Reforma Agraria. Don Alberto continúa: "por los años ochenta, el gobierno hizo unas casitas de material (refiriéndose al concreto colado a partir de cemento y arena, diferente al de lámina o de palma) por veinticinco mil pesos y hasta 1998 empezaron a entrar brigadas de salud" (Diario de campo, 2013). Hasta muy entrados los años dos mil, las familias se mudaron definitivamente a La Nueva Primavera, mientras que veintiséis familias viven en la parte baja, quienes tienen su vivienda provista con poco mobiliario y con un tapanco en el cual resguardar sus pertenencias rápidamente en caso de la amenaza de una creciente. Sólo una familia extensa, es decir, un conjunto de cuatro casas que se localizan sobre una pequeña elevación conocida como "los cuves", no se mueve porque ese sitio no se inunda.[6]

Acerca de la afectación por las recurrentes inundaciones a las comunidades próximas al Tampaón, todavía se leían notas en el diario regional *El Mañana de Valles*, del 14 de julio de 2008, mientras que la creciente por las lluvias de septiembre de 2011 sólo ocasionó una mudanza temporal de las escasas familias que habitan la parte baja hacia "el cerro". La mudanza es temporal porque las familias sólo se establecen por un lapso máximo de dos semanas en "el cerro", mientras que

[6] Técnicamente, los arqueólogos lo nombran montículo y Primo Feliciano (2004) utiliza el término *cúes*.

la lluvia intensa cesa, para volver a la Antigua Primavera. Mediante la estrategia de esas mudanzas temporales, los habitantes no padecen los percances que en otras microrregiones de la Huasteca sí, por ejemplo, algunas comunidades de Tamazunchale, que se vieron afectadas por las precipitaciones de septiembre en 2013.

Un último factor que influyó en la demora de la mudanza gradual hacia La Nueva Primavera o "el cerro", y que también fue una excusa para justificar la desigualdad hacia las familias señaladas como indígenas[7] (*teenek*), fue que algunos residentes preferían el clima y el tipo de tierra llamada *vega*, favorable para un mayor logro de frutos y variedad de diversas especies vegetales en las partes bajas o Antigua Primavera, donde se ubica la mayor parte de las tierras de producción cañera. Uno de los comisariados sostiene al respecto que:

> En 1943 unos se consideraban indígenas y otros no. Los compañeros más viejos de aquí no se querían mezclar con indios. Los mentados gachupines. ¡A los que no se consideraban indígenas, al cerro, y a los indígenas, abajo! Decidieron mezclarlos en un solo ejido para evitar que a unos les tocaran las mejores o peores tierras. No se dividió el ejido y quedaron mezclados. Se empezaron a casar con las hijas de los que ellos consideraron indígenas.

De acuerdo con la cita, el entrevistado usó la palabra *gachupines* y le pregunté si habían co-habitado españoles por esos años y aclaró que no, sino que, en función de las palabras enunciadas por él, unos se sentían superiores respecto a otros. Tomando en cuenta que la formación de

[7] Sólo quienes tienen plena claridad de que sus abuelos y padres son *teenek* usan tal acepción, ya que la mayor parte de los primaverenses usan el término huasteco. Por otro lado, la noción "los razón" o "gente de razón" sólo la usan hombres y mujeres mayores de sesenta años para aludir a los no *teenek*. Esto remite al estudio de Ariel de Vidas (2003), quien dedica todo un capítulo acerca de una tipología de la otredad y sobre los procesos que presionaron a los *teenek* de Tantoyuca a ocultar su identidad. La autora explica la existencia de "los medio razón" para designar localmente a los descendientes del cruce entre *teenek* y españoles, "gente de razón". Esta serie de conceptos data del periodo colonial, cuando los españoles se consideraban como "gente de razón" en contraste con los indios, "gente sin razón". Esta última expresión persiste hasta nuestros días, entre los diversos grupos sociales de la región, y ha sido profundamente interiorizada por los *teenek*, que a menudo se autodenominan "los sin razón" (Ariel de Vidas, 2003: 396).

las parejas fundadoras fue heterogénea y continúa siéndolo, pues las identidades son cambiantes (Robichaux, 2005a), realicé una serie de entrevistas a primaverenses que vivieron por los años de 1940. Un juez *teenek* (autoridad local) nacido en 1953, sostiene lo siguiente: "sí había discriminación, tal vez por las autoridades de ese tiempo, pero ahora queremos incluirlo como indígena" (refiriéndose al ejido, pues administrativamente, antes de 2013 no estaban dados de alta con tal categoría). Por otro lado, un *teenek* nacido en 1933, al referir a los años en que se fundó el ejido, reconoce: "era un tiempo más difícil para nosotros". En la entrevista de él participó su esposa (nacida en 1937) y uno de sus hijos (nacido en 1965) quien, al recordar sus años escolares, asegura que vivieron un tiempo difícil: "¡Ellos (señalando a sus padres) sí saben lo que es el miedo; llevaban el problema porque los mandaban llamar los maestros. No podía uno expresarse en *teenek*, los maestros hablaban español y ahora salen con que hablemos el dialecto!" (refiriéndose a los profesores y a la propaganda gubernamental sobre grupos indígenas). La desigualdad entre quienes se consideraban *teenek* y los que no se constituyó en una primera fisión, misma que corresponde con una problemática contextual propia de esos años de cacicazgo (1940) que en los estudios antropológicos sobre la Huasteca se denomina como oposición indio-mestizo. El proceso de mudanza al cerro se manifiesta como otro aspecto que se traslapa en el tiempo y sólo vino a exacerbar la fragmentación y a enfatizar la desigualdad entre las familias.

El mal

El mal entre los habitantes de La Primavera es inherente a la forma más elemental de las relaciones sociales en el curso de la convivencia cotidiana; no obstante, es plenamente identificable y aunque exista un culpable, responsable o vector portador del mal, se verá que éste no necesariamente es señalado o condenado a ocupar un lugar de chivo expiatorio, sino que el énfasis está en generar las vías para rechazar o desechar dicho mal. Por lo tanto, a lo largo de este texto, el mal es concebido como toda aquella práctica que lleva a la transgresión de la vida social *teenek*, pese a la ineludible aceptación de las leyes nacionales, pero

con énfasis en el apuntalamiento de un otro. Así, la figura del culpable se construye de manera diferente, señalando a ese otro. En las líneas siguientes describiré el ritual *teenek* Cuatro Esquinas, que contadas familias realizan en La Primavera, mientras que en otras comunidades como San Francisco Cuayalab, Malilijá y La Cebadilla se practica con más vigor.

Cuetox Lab (Cuatro Esquinas): un mal y ritual teenek

Dado que el ejido (Santa Elena o comunidad La Primavera) es predominantemente cañero, contadas son las familias que dedican rituales anuales a la tierra. Por ello, sólo algunas familias *teenek* conciben el mal que puede desencadenar no realizar el ritual protector llamado Cuatro Esquinas o Cuetox Lab o Huetox Lab. Debe efectuarse entre mediados de enero y febrero (antes de la Cuaresma), tiene el objetivo de pedir salud y trabajo, que no mueran los animales y, sobre todo, para que la cosecha del maíz se logre y que no pase algo malo en contra de ella. Este ritual dibuja un quincunce (Medina, 2000; Dehouve, 2010, 2012, 2015), cuya representación espacial es característica en los pueblos de Mesoamérica.

Un especialista ritual (*dítom*) o rezandero, traído de otra comunidad *teenek*, quien cobra entre cuatrocientos y cuatro mil pesos, es quien conoce el protocolo para elaborar el ritual y se hace cargo de la confección. En cada esquina del solar y en medio de él, entierra un conjunto de cuatro carrizos[8] de aproximadamente cinco centímetros (20 carrizos en total). En cada carrizo pone yuco (bebida fermentada a partir de la caña) y junto a cada uno pone un manojo de copal en forma de bolita envuelto con hoja de maíz. En medio de los carrizos, entierra un huevo. El padre de familia que hizo este Cuatro Esquinas explica que los cuatro carrizos son como cuatro pilares, gendarmes que vigilan que no le pase nada a lo que está adentro: la familia, los animales y el maíz. Cada con-

[8] Otros especialistas rituales, llamados también rezanderos en español, trabajan con dos carrizos en lugar de cuatro. Dichos especialistas explican que los elementos del ritual pueden variar de lugar en lugar.

junto de carrizos representa a los cuatro rumbos y puntos cardinales. En el caso de La Primavera, el ritual se lleva a cabo en el solar, pero en otras comunidades (Venustiano Carranza y San Francisco Cuayalab), éste se realiza en la milpa y en el vehículo, en fechas que varían: se cuentan dos o tres semanas después del 6 de enero para iniciarlo y el periodo termina hasta febrero. Estas familias aclaran que es malo si no realizan Cuatro Esquinas porque sus hijos están trabajando en Monterrey; y si dejaran de hacerlo, "podría pasarles algo malo". Al mismo tiempo, los padres de esta familia alertan que algunos vecinos (familias en las que alguno de los cónyuges no es *teenek*) los critican por ser "brujos" y por ser "indios". Esto es, algunas mujeres y hombres de las familias que no se autoadscriben como *teenek* expresan en voz alta: "¡costumbres de indios!" cuando platicamos sobre las prácticas de los vecinos. Dichas prácticas son conocidas pero despreciadas: esto es desigualdad. Pese a ello, a continuación se describe el mal y su contraparte ritual, cuya explicación y ejecución es compartida por todos.

El trazol

El término *trazol* tiene una raíz nahua: *tlazol*. En *teenek* se dice *ak in gual* (la cara roja por un mal sentimiento). Sin embargo, los habitantes no explicitan relaciones de convivencia con hablantes del nahua y hasta el momento, no he logrado definir una relación o temporalidad de contacto. En el capítulo XII de su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, fray Bernardino de Sahagún menciona a Tlazoltéotl, subrayando a la deidad que perdona y castiga:

> que quiere decir la diosa de la carnalidad [...]. También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sátrapas (Sahagún, 1992: 36).

Por su parte, Antonella Fagetti (2004), en su estudio sobre los síndromes de filiación cultural en cinco hospitales integrales con medicina tradicional del estado de Puebla, presenta una clasificación de las enfermedades en la que menciona el contacto con un individuo cargado de una energía dañina.

Sobre *tlazolmiquiztli*, López Austin (1989) explica lo siguiente:

> Se atribuía o se atribuye el daño a los adúlteros, a las prostitutas, a los licenciosos, a los que acaban de copular, a los amancebados, a los ladrones, a los jugadores y a los borrachos. En la actualidad se habla de una fuerza caliente. Se daña y dañaba a los niños, a la cónyuge, a las embarazadas, a los animales, a las plantas y a las cosas. Se cree y se creía en su transmisión por la proximidad del "sucio". Los niños padecen una infección o cobertura sobre sus ojos; las embarazadas sufren escalofríos, fiebres y dolor de cabeza a la hora del parto; la esposa puede quedar estéril. En la antigüedad se decía que los animales morían, los frutos se dañaban y las mercancías perdían su poder de venta; los actos religiosos y las ofrendas se ensuciaban, por lo que ya no servían para entablar comunicación con los dioses. Los impuros se curaban con una ceremonia lustral llamada *tetlazolaltiloni*, que incluía conjuros y limpia con agua, copal, fuego y un lienzo (López Austin, 1989: 298-299).

En Tampacoy, comunidad *teenek* vecina, las personas mayores de sesenta años hacen recomendaciones para tratar al *trazol* cual entidad viva o persona al referirse a ésta en su vínculo con el sol: "el *trazol* es caliente. Si usted viene de caminar o de trabajar con el sol, debe tener cuidado. ¡No debe bañarse con agua fría porque hasta se puede morir! ¡Al sol hay que respetarlo!" Ya había notado que la interlocutora, su esposo, su nieta y algunas personas usaban una banda en el perímetro de su cabeza; entonces me mostró una mezcla que ella preparaba con alcanfor y una loción: humedecían dicha banda con ese líquido para refrescarse. Algunas familias *teenek* proceden con un tratamiento preventivo al *trazol* y alertan sobre los usos del cuerpo cuando es sometido a temperaturas extremas provenientes de entidades vivas como el sol en este caso, y otros para el agua, por ejemplo, medidas preventivas cuando un infan-

te o alguien por primera vez entra en contacto con un río. Incluso en Monterrey, las personas de origen *teenek*, procedentes de San Francisco Cuayalab, me aconsejaron que después de caminar bajo el sol, debíamos esperar antes de entrar a una tienda departamental en la que hay sistema eléctrico de enfriamiento.

Dinámica relacional, sintomatología y tratamiento en niños

La sintomatología es clara para los habitantes, y se presenta diferente en niños (menores de seis años) y adultos. A través del *trazol* es posible identificar una dinámica relacional de negatividad entre un adulto que da (portador o trazoleado) y el que recibe (un niño). Un adulto suele desprender un humor o un mal sentimiento en las siguientes condiciones: 1) de enojo o furia; 2) bajo efectos del alcohol; o 3) por despedir un humor sexual. La dinámica relacional es la siguiente: el adulto es portador de un humor caliente bajo cualquiera de las tres formas enunciadas, sin que el adulto despliegue síntomas de estar enfermo. Sin embargo, si un infante recibe el humor de este adulto, el menor "no deja de llorar" (al hacerlo, arquea la espalda hacia atrás) y a juicio de la madre o cuidadora, no hay razón aparente, pues han constatado que "están cambiados, no tienen sed, hambre, todo está bien". Lo que cambia es la manera en que el cuerpo infantil recibe tal descarga y cómo la manifiesta, pues tiene varios síntomas y nombres; los más comunes son el mal de ojo y el susto. El *trazol* puede ser tan dañino para el infante que si no se cura a tiempo, puede desencadenar su muerte. En el caso que a continuación expondré, una madre de veinte años tuvo que moverse de Monterrey a la comunidad natal de su esposo, en el municipio de Xilitla, para buscar una cura para su hijo de un año, quien "andaba trazoleado".

Desde jóvenes, algunas madres de familia aprenden qué se debe tener a la mano, por lo menos un huevo de patio (gestado por una gallina de crianza doméstica; no debe ser comprado), una veladora y hierbas, como los elementos rituales indispensables para expulsar el mal en el infante, en caso de *trazol*. Es decir, la narrativa del tratamiento está ligada de manera indisociable con la descripción de la sintomatología, de modo totalmente distinto a la terapéutica biomédica, mediante la cual

ésta se describe y trata muy al margen de la dinámica relacional. Así, en Monterrey, la madre del menor realizó la curación generalizada para expulsar el *trazol*, mediante una limpia, barrida o rameada con hierbas del negro, alcajuda u orcajuda, o albahácar que su madre —desde la comunidad natal de ella en Tamuín— le había aconsejado. Al realizar la barrida, el infante es acomodado cerca del altar que hay en toda casa *teenek* (imágenes de Cristo, la Virgen de Guadalupe, flores, retratos de familiares y por lo menos una veladora). El discurso que acompaña al ritual tiene un formato que inicia con la persignación católica: "por la señal de la Santa Cruz…" para otorgar un espacio en el que se hace la petición: "Santo niñito Dios, llévate el mal que tiene mi niño, que a lo mejor algo malo agarró", y finaliza con un rezo católico. Si después de barrer al menor con las hierbas indicadas, éstas adquieren un color oscuro, entonces el mal recibido es *trazol,* y se espera que el niño mejore en un lapso de dos horas. Si, por lo contrario, las hierbas mantienen el mismo color que antes del tratamiento corporal, entonces es necesario llevar al infante con un *ilaa'lix* (curandero), quien realizará un tratamiento especializado y emitirá indicaciones precisas para cada caso. Dado que el menor descrito no mejoró ante esta primera barrida, ni con una atención biomédica, la madre y su cónyuge decidieron regresar a la comunidad del padre del niño en Xilitla.

En Xilitla, el infante recibió cuatro limpias más por parte de un especialista ritual (*ilaa'lix*), un curandero, cuyo altar es más grande que el de una casa común. En éste están las imágenes de varios santos:[9] la Virgen de Guadalupe, el Niño Dios, San Judas Tadeo, San Miguel, San Martín Caballero, San Antonio Abad. El curandero aviva constantemente el sahumerio y alterna plegarias introductorias católicas: "por la señal de la Santa Cruz…" utilizando un huevo para una primera exploración, trazando dicha figura en la frente del menor. En otra fase, el curandero utilizó más hierbas y la demanda fue hecha en lengua *teenek*:

[9] Sólo en La Cebadilla, municipio de Tanlajás, he visto la casa de un especialista ritual cuyas paredes tienen pintadas imágenes de la muerte, el diablo, corazones y otros elementos que no corresponden a santos, sobre distintos puntos del cuarto principal en el que recibe a sus consultantes.

> San Antonio médico, niño Jesús, niño divino, Santo Niño de Atocha, San Sebastián: ayuden a este niño, que a lo mejor algo respiró mal. Pido perdón a Dios por barrerlo si algo trae mal, que no lo reciba yo. Pido perdón por esta familia y por este niño. Ayúdame para que yo también pueda ayudarlos. Dios te salve.

Las palabras fueron grabadas. La abuela materna del infante autorizó y auxilió en la traducción al español. Me explicó que los santos invocados no siempre corresponden con las imágenes descritas: "Se le pide a los dueños. Son santos de los antepasados. Los de antes", refiriéndose a otras divinidades que no recuerda quiénes son, pero fueron *teenek* anteriores a la religión católica. Finalmente, el curandero pidió un *boliim*,[10] alimento ritual por excelencia de los *teenek*, que consiste en un tamal grande en cuyo interior lleva un pollo de patio entero, cuya preparación es ritualizada: la cabeza del ave debe apuntar hacia el oriente; incluso hasta el momento de matarla, se procede con la cabeza del ave hacia el oriente.

Los primaverenses ofrecieron varios ejemplos en los que el enojo resulta obvio y puede incluir los efectos del alcohol. Algunos interlocutores explican que después de un enojo fuerte, el pequeño puede estar curado uno o dos días, pero si el enojo es constante, el niño no resiste y muere. Tal es el caso narrado por una mujer de veinticuatro años, acerca de un niño de diez meses de edad, pues el padre del menor (de veintiséis años) reñía constantemente con uno de sus hermanos solteros (de veintiún años) quien habitaba en la misma casa. En una ocasión el enojo fue provocado porque el segundo había bebido la Coca-Cola, propiedad del padre del menor. En este caso juega un papel uno de los

[10] Janis Alcorn (1984: 145-146) sostiene que los *boliimes* representan al niño y la placenta. Sobre la raíz *teenek* de la palabra *boliim*, Hugo Cotonieto —quien ha trabajado etnografía y etnohistoria de los *xi'oi* (región media de San Luis Potosí)— hace referencia a un ave parecida a un gallo o gallina silvestre de nombre *bul*. Hasta el momento, los interlocutores *teenek* identifican a ese tipo de gallina o gallo con el nombre adaptado al castellano de "búlico", que significa desnudo, ya que durante el estado infantil carecen de plumas y a los seis meses brotan, algunas de color gris o azul en el segmento del coxis (cola). Estos pollos son preferidos por ser más carnosos. Por su parte, Catharine Good explica, en el Seminario Cocinas y cultura, que para el término en náhuatl, *tlapatlaxte*, *patlax* remite a un intercambio. Este alimento ritual sugiere una evidencia etnográfica de la convivencia de *teenek*, *xi'oi* y nahuas, pues los tres grupos lo cocinan con sutiles diferencias.

tantos productos de consumo que la sociedad del riesgo ha llevado con fuerte recepción por parte de los habitantes de La Primavera.

Cabe subrayar que en los relatos hay un énfasis en el mal, cuyo humor desprendido por el adulto es difícil percibir a simple vista, como también lo es notar en qué momento el infante recibió dicho mal, por lo cual describiré cómo ahuyentan el mal los residentes, si les fue posible percibir quién traía el *trazol*, de modo que el portador mismo del mal puede contribuir en la curación del niño. Tal es el caso del *trazol* ocasionado por el desprendimiento de humor sexual (mencionado como de menor importancia que el propiciado por la ira y por alcoholización), pues el portador puede ser advertido mediante la noción de "andan de novios" y participar en el ritual de expulsión, como se leerá a continuación.

Una madre de familia narró el caso de una hija suya quien, hacía unos veinte años atrás, "andaba de novia" y había entrado a la casa, en donde había una niña de seis meses: "ella pasó como si nada y se siguió… pero como una hora después ¡la niña que empieza a llorar! Se echaba para atrás, ¡con nada se calmaba! Entonces ya tuvo que ponerle ella (refiriéndose a la mujer "que andaba de novia") una cruz en la frente (a la niña)[11] para que dejara de llorar" (con las manos explicó la manera en que se forma dicha cruz y el procedimiento). La niña, centro de dicha curación, hoy es madre de tres niños. Así, para el *trazol* desprendido por "los que andan de novios", uno de ellos debe tocar al niño con una cruz, pues el pequeño puede morir si no lo hacen. Esta advertencia hace pensar en un aspecto que López Austin (1989) subraya en su estudio sobre el *tlazolmiquiztli* o enfermedad de basura, para el caso de los gemelos y sus padres: "el que tuvieran que entrar en contacto con lo dañado o dañable muestra la necesidad de que recogieran el maleficio que de ellos había emanado, satisfaciendo sus deseos al tocar, al probar o al participar en el proceso que habían interrumpido" (López Austin, 1989: 287). En otras palabras, "se estima que quien causa un mal es capaz de retirarlo" (*ibidem*). Otra medida preventiva es que "los

[11] En la comunidad de Venustiano Carranza mencionaron que también las mujeres embarazadas pueden traer *trazol* y para evitar el daño en un niño pequeño, se instruye que la embarazada le toque la frente formando una cruz.

que andan de novios", por desprender un humor sexual, no deben estar cerca de un niño pequeño.

De modo diferente, en los casos en los que no se sabe quién trae el *trazol*, o si es alguien que sostiene una mala relación con la familia y, por lo tanto, con dicha persona, los familiares del sufriente están imposibilitados de pedir que realice la curación, entonces la ejecuta un abuelo o abuela. En este ejemplo, el abuelo del infante dijo lo siguiente: "¡el remedio se tiene que hacer rápido! En cuanto se pone llorón. Lo puede bañar con orines revueltos con blanquillo. ¡Lo baña todo y con eso! ¡Está bien caladito! Antes no ocupé doctor y yo mismo lo hacía con todos mis hijos". El pequeño en tratamiento tiene dos años de edad y fue *trazoleado* tres meses antes de mi estadía en campo, en noviembre de 2013. En otros casos, el ritual de expulsión lo puede hacer la madre, el padre, una abuela o abuelo, agregando otros métodos curativos en los que las hierbas[12] son imprescindibles.

En los infantes el *trazol* puede ser letal. Las madres, y personas en general, narran acerca de los casos en que la muerte del infante llega a acontecer, pero no mencionan a los portadores de la negatividad. No señalan quiénes son las personas implicadas o culpables, como si el señalamiento de un culpable fuera irrelevante; incluso llegué a pensar que lo protegían. Con sutileza, fui preguntando quiénes eran las personas que traían enojo o el *trazol*, pues con frecuencia es uno de los progenitores, ambos o simplemente un pariente. Fui constatando que el *trazol* es inherente a la persona que lo porta; en cierto modo es ineludible; por lo tanto, la manera de construir a un culpable y chivo expiatorio es diferente a la manera en que lo asumimos quienes nos regimos por las leyes nacionales y la lógica biomédica. En ese orden de ideas, un padre de familia no puede ser pensado como un culpable o foco de infección por besar a su pequeño hijo. En los renglones que siguen se describe cuál es la dinámica relacional del *trazol* entre adultos.

[12] Los nombres comunes de dichas hierbas, son: nuez moscada, romero, menta, laurel, tumba-vaqueros, flor de toro y cola de caballo. Las hierbas se vierten sobre un comal en la estufa de leña, entonces el bebé es ahumado formando una cruz a una altura aproximada de 50 centímetros respecto al comal. La operación se realiza siete veces.

Cuando los adultos andan trazolados, trazoleados o entrazolados

Recordaré al lector que los adultos pueden ser portadores de un humor caliente sin desatar propiamente una sintomatología, no obstante, el *trazol* también tiene una dinámica de emisor y receptor. Entre los adultos el mal sentimiento consiste en una tristeza, alguna presión, alegría muy fuertes, o surge por una exposición extrema al sol. El remedio más socorrido es barrer, limpiar o ramear a la persona con hierbas del negro, alcajuda u orcajuda, albahácar o incluso con cualquier tipo de ramas que siembren en el huerto, como el nim. Incluso el personal que laboraba en 2014 en las oficinas de asuntos indígenas de la cabecera municipal de Tamuín usaba con toda espontaneidad la expresión "andar trazoleado".

Un caso fuerte de tristeza fue el de una mujer de cuarenta y cinco años, quien mencionó que un adulto también puede recibir el daño:

> fui al rosario [en la primera semana de diciembre, dedicado a la Virgen de Guadalupe] y allí había una señora que me trazoleó porque estaba triste y toda mal. Yo sólo la veía cómo rezaba y cuando llegué a la casa me empecé a sentir mal. Me dio vómito y me dolía la cabeza. Esa señora me puso mal porque ella estaba muy mal porque le habían matado a su hijo (Diario de campo, 2013).

Detalló aparte dicho asesinato acaecido en la ciudad de San Luis Potosí. La informante misma se barrió con un huevo y con hierbas.

Un ejemplo de alegría es el de un hombre muy emocionado por haber recibido la noticia del nacimiento de su hijo después de haber tenido cinco hijas. Para nivelar el estado de ánimo de este padre de familia, los hermanos y las cuñadas decían: "¡Que ya lo rameen!" Con frecuencia, adultos hombres y mujeres se "ramean" sólo para refrescarse en tiempos de calor muy intenso y hasta por la tensión ocasionada por exámenes en el ámbito académico. Este dato lo reiteraron los estudiantes de las licenciaturas de informática, ingeniería industrial, turismo, derecho y enfermería, así como algunos profesores de la Universidad

Intercultural de Tanquián de Escobedo, quienes también lo practican (Cuestionarios aplicados en campo, 2012).

Los primaverenses hacen hincapié en que el *trazol* difiere de la envidia porque en ésta, la persona que hace un mal es "alguien que tiene un don malo; así nacen". Es un *eheenchix* o brujo. "Te das cuenta que te envidian porque se empiezan a morir los animales. Cuando mis hijos estaban chiquitos me envidiaron todo lo que tenía. Se me fueron acabando los frijoles, el aceite, ¡todo! Tuve que ir a la sierra a buscar un *cítom*" (Diario de campo, 2013). Un *cítom* es un curandero; con "la sierra", la narradora alude a su tierra natal, Malilihá en el municipio Tanlajás. A diferencia del *trazol* como un mal que es entregado y recibido por otra persona, la envidia la emite un especialista ritual y la combate otro.

Al comparar el estudio sobre el *tlazolmiquiztli*, de López Austin (1989), con la etnografía de los primaverenses, éstos enfatizan una suciedad o impureza emanadas del cuerpo, que se debe combatir. Es posible que, durante décadas, o quizá siglos, el tipo de impureza emanado del humor sexual haya sido objeto de cierta vigilancia; sin embargo, hoy día entre los primaverenses, si bien es cierto que el *trazol* que portan "los que andan de novios" se considera "peligroso" porque puede desencadenar la muerte del infante que lo recibe, también es cierto que existe un procedimiento claro para realizar la curación encaminada a evitar la muerte. Al parecer, otra diferencia radica en que la impureza más letal del *trazol* está en las situaciones en que los integrantes de la familia no logran evitar la repetición del mal desprendido por la ira; tal es el caso del niño de diez meses que muere como consecuencia de más de una riña.

El trabajo de Pitarch (1996) —realizado entre los tzeltales de Cancuc, Chiapas— constituye un aporte para reflexionar sobre la concepción del mal y su tratamiento social, por ir más allá de la curación. En términos de uno de sus informantes, "la vida es un interminable texto de curación" (*ibid.:* 243). Este proceso interminable de curación que explica Pitarch, y el vínculo con la exploración de la diferencia étnica, me hace pensar aún más en el conocimiento y tratamiento homogéneo que los primaverenses han dado al *trazol*. Este último asimismo no sólo es una curación, sino que constituye un ritual profiláctico para prevenir la incertidumbre que representó, en sus momentos más acerbos, la tensión que vivían los seña-

lados como indios respecto a los no *teenek*, a lo largo del tiempo en que se fragmentaban en tres partes de una sola comunidad.

Notas finales: el mal "que a todos hace iguales"

Desde su proceso de fundación, La Primavera estuvo envuelta en la influencia negativa del caciquismo y la discriminación característicos de los años cuarenta, lo cual impactó en varios tipos de rupturas que hoy marcan a esta comunidad, pues no realizan prácticas que brinden atisbos de una cohesión social. Por lo contrario, la producción cañera ha pautado por décadas un demérito estructural a la práctica del ritual *teenek* llamado Cuatro Esquinas, dedicado a la milpa y que, por su trazo espacial, lleva implícito el quincunce mesoamericano. Sólo los *teenek* han sabido adaptar este ritual a las situaciones cambiantes del entorno económico, a grado tal de que es el único que se mantiene vivo, aunque debilitado en seis de las siete comunidades incluidas en el estudio. Al mismo tiempo, este rito es conocido por los vecinos que no se autoadscriben como *teenek* y lo desprecian.

Barrer el *trazol*. La Primavera, noviembre 2013.



Foto de Minerva López Millán.

Sobre la marcha de la convivencia misma, el mal deviene en una relación más entre otras. Por lo tanto, resultó ser un hallazgo etnográfico el hecho de que unas prácticas culturales *teenek* fueran despreciadas por la gente que no se autoadscribe como tal, mientras que la única aceptada y compartida por todos tiene una manifestación corporal. Así, el tratamiento homogéneo que los primaverenses han dado al *trazol* constituye una curación y un ritual profiláctico ante la incertidumbre que representó, en sus momentos más acerbos, la desigualdad que vivían los señalados como indios respecto a los no *teenek*, durante el tiempo en que se fragmentaban en tres partes. El mal está definido por un pensamiento social *teenek*, entonces desde esta perspectiva la desigualdad está juzgada como un mal.

El estudio de Marcos Núñez Núñez (2012), *Los conflictos del cosmos: hermenéutica del mito en la cultura maya de Quintana Roo* presenta cierta analogía con el presente documento en el tema de la etnicidad: mientras que este autor pone en el centro cómo las relaciones interétnicas de poder han incidido en la dinámica textual de la mitología maya, este documento apuntala dicho tema, pero más precisamente en el seno familiar. Por ello, hay una lectura dicotómica en mi trabajo, por tratarse de matrimonios o uniones en las que, entre los años cuarenta, cincuenta y sesenta, había una distinción marcada en función de la filiación étnica de uno de los cónyuges: uno autodefinido como *teenek* y el otro, no. Una diferencia sustancial entre la mencionada investigación sobre los mayas y ésta es el análisis que elabora Núñez de los diferentes tipos de relato propiamente como parte de una tradición oral, incluidas sus constantes modificaciones a lo largo de la historia. En contraste, para los primaverenses de Tamuín, el abordaje del mal está basado en el *trazol*, en su correspondiente rito de expulsión y en las verbalizaciones que los habitantes ofrecen en torno a éste, así como en aspectos sociales considerados como negativos. La aclaración es imperativa porque contadas personas *teenek* de Tamuín conocen las narrativas en torno a los *lintsi* o seres fundacionales, analizados en estudios de otras microrregiones de la Huasteca (entre ellos, véase Alcorn, 1984; Ariel de Vidas, 2003 y Flores Pacheco, 2007). La segunda analogía se refiere al mecanismo regulador que cumple el ritual protector y de expulsión, central en este

capítulo, y el papel que cumple la figura de Jesucristo en el estudio de Núñez Núñez.

De manera diferente a la noción de impureza (Douglas, 1973), el *trazol* no sigue una dinámica de contagio, sino que es de naturaleza caliente, asociada con el sol y tiene una manifestación transitoria que ingresa y se manifiesta por vía del cuerpo. Una vez albergado en él, deviene en un mal captado por otra persona y esta última debe expulsarlo por vía corporal en un ritual de expulsión conocido como barrida, limpia o rameada, pero su vaivén está dictado por las relaciones del día a día. Su tratamiento no tiene que ver con el modelo biomédico que mediante estadísticas se arroga la eficacia de curar en una sola vez. No. El mal se aleja tantas veces como sea necesario porque las relaciones sociales son incesantes como la vida misma. El mal viene, va y regresa, entonces el ritual de expulsión se efectúa todas las veces en que las relaciones se desplieguen en un mal. De ahí que se constituya en un mecanismo regulador que atraviesa a las demás relaciones. Ante la interacción de familias conformadas por cónyuges *teenek* y no *teenek* que presenté como heterogéneas, el *trazol* tiene la peculiaridad de estar justo en medio de ese mal mirarse entre los residentes de La Primavera. El conocimiento, concepción y tratamiento para expulsarlo implica una lógica cultural, por lo tanto, "es el mal que a todos hace iguales".

BIBLIOGRAFÍA

ALCORN, Janis (1984). *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas.

ARIEL DE VIDAS, Anath (2003). *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad* teenek *(Huasteca veracruzana México)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto de Investigaciones para el Desarrollo.

ÁVILA Méndez, Agustín (2012). *Universo y configuración de comunidades indígenas en San Luis Potosí*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Córdova Tello, Guillermo, Estela Martínez Mora y Patricia Olga Hernández Espinoza (2012). *Tamtoc. Esbozo de una antigua sociedad urbana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Dehouve, Danièle (2012). "Los ritos de expulsión entre los tlapanecos", *Dimensión Antropológica*, 19(56): 67-98.

Dehouve, Danièle (2010). "La polisemia del sacrificio tlapaneco", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 499-518.

Dehouve, Danièle (2016). *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Douglas, Mary (1992). *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres y Nueva York, Routledge.

Fagetti, Antonella (2004). *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*, Puebla, Servicios de Salud del Estado de Puebla.

Flores Pacheco, Martha I. (2007). *La territorialidad de los pueblos indígenas nahuas y* teenek *de la Huasteca potosina: historia, etnografía mítica y lugares sagrados*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Gallardo Arias, Patricia (2000). *Medicina tradicional y brujería entre los* teenek *y nahuas de la Huasteca potosina*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Hernández Cendejas, Gerardo, Miguel Aguilar Robledo y Agustín Ávila Méndez (2016). "¿Desde tiempo inmemorial? Tenencia de la tierra y comunidades indígenas en la Huasteca Potosina en el siglo xx", en *Territorios, seguridad y soberanía alimentaria. Retos para el futuro*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, pp. 89-140.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Antropológica 39.

LÓPEZ MILLÁN, Minerva (2010-2014). Diarios de campo de las estadías en las Comunidades Ribereñas de Tamuín, SLP.

MEDINA, Andrés (2000). *En las Cuatro Esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

NÚÑEZ NÚÑEZ, Marcos (2012) *Los conflictos del cosmos: hermenéutica del mito en la cultura maya de Quintana Roo,* tesis doctoral, Zamora, Centro de Estudios de las Tradiciones, El Colegio de Michoacán.

NÚÑEZ NÚÑEZ, Marcos (2013). "El mito de Jesucristo como construcción discursiva para la identidad étnica de los mayas de Quintana Roo", *Alter. Enfoques Críticos. Discursividades, prácticas y saberes*, Revista semestral, IV (8): 185-202.

PITARCH, Pedro (1996). *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.

PODER EJECUTIVO DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE SAN LUIS POTOSÍ (2010). Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí, *Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí,* 3 de abril, Edición Extraordinaria, año XCIII, San Luis Potosí.

ROBICHAUX, David (2005a). "Identidades cambiantes: 'indios' y 'mestizos' en el suroeste de Tlaxcala", *Relaciones*, 104 (XXVI): 59-104.

ROBICHAUX, David (2005b). "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano", en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, México, Universidad Iberoamericana.

SAHAGÚN, fray Bernardino de (1992). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano (2004 [1946-1948]. *Historia de San Luis Potosí*, vols. I y II, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/ Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

FONDOS DOCUMENTALES

Archivo del Registro Agrario Nacional.

CRISIS RELIGIOSO-AMBIENTAL Y LÓGICAS DE ACUSACIÓN PÚBLICAS: UN EJEMPLO NAHUA

Aline Hémond

Introducción[1]

Sylvie Fainzang (2000) nos ha recordado que los trabajos de Evans-Pritchard (1963) sobre las concepciones de la brujería azandé mostraron que las creencias, en apariencia irracionales, relativas a la etiología y a la resolución de la desgracia, tomaban sentido analizando el contexto de su aparición. Evans-Pritchard se volvió una referencia obligada cuando se quiere significar que, en las sociedades llamadas tradicionales, la aparición de la desgracia se integra en un dispositivo explicativo que reenvía al conjunto de las representaciones sociales del grupo.

En este texto voy a tratar de aplicar estos principios preguntándome lo siguiente: ¿cuáles son las causas que se considera que afectan a una comunidad territorial según sus habitantes? ¿De qué manera los conflictos religiosos, al contrastar prácticas, valores e intereses entre individuos y grupos locales, participan en la protesta por la definición de lo colectivo y por el cambio social?

El caso del pueblo nahua de Atliaca (de aproximadamente 6 000 habitantes), situado en la región interétnica del centro del estado de Guerrero, a unos 12 kilómetros de la cabecera de Tixtla, me servirá para analizar una situación de conflictos religiosos y de malas relaciones sociales. Me interesa destacar en este ejemplo el proceso de identificación de los "signos nefastos" (naturales y sobrenaturales) que anuncian un desorden o un peligro colectivo, así como las "lógicas de acusación" y

[1] Agradezco al proyecto FABRIQ'AM-ANR-12-CULT-005 —"La fabrique des patrimoines. Mémoires, savoirs et politique en Amérique indienne aujourd'hui" (http://fabriqam.hypotheses.org) que me permitió hacer un trabajo de campo adicional en julio de 2014.

sus "hechos de palabra" (enunciados) que fincan responsabilidades. Este ciclo de causalidades nos llevará a un ejercicio de corte antropológico *emic* (Harris, 1980), o sea, intentaré dar cuenta, mediante la etnografía, del punto de vista y de la interpretación de los actores sociales. La meta es analizar las diferentes formas de racionalidades religiosas encapsuladas en los comportamientos y representaciones frente a la incertidumbre hacia una posible sequía o problema climático.[2]

Para proseguir con la metodología, propongo ubicar las conductas tanto individuales como colectivas en el marco general de un sistema de imputación de la desgracia que se construye desde diferentes niveles. En efecto, se distinguirán varias respuestas sociales a estas amenazas en torno, ya sea a la autopenitencia personal o colectiva, ya sea en forma de acusación pública, con un castigo físico de los "culpables" o su expulsión. Analizaré los castigos que se aplican mediante la estructura de coerción formal (la autoridad política o *comisario*; y policías comunitarias) o mediante movimientos "espontáneos" de "justicia popular", tales como la cacería de responsables, la expulsión, linchamiento y matanza, o el cierre de las vías de entrada al pueblo. Una resultante común a cada uno de estos casos es el hecho de sustituir o pedir su renuncia a las autoridades religiosas o civiles (comisarios y mayordomos) cuando se les considera como responsables de un problema. Lo conectaré también con respuestas religiosas y simbólicas, tales como procesiones, ofrendas, apariciones de Virgen y rituales de rejuvenecimiento de San Salvador (santo patrón del pueblo), que debe retirarse del valle y sanar en su oratorio de la montaña el tiempo necesario para que recupere su fuerza (metáfora del poder del pueblo) y castigue a los maleantes. Nos llevará a entender la relación *emic* que se establece entre la concepción del clima (sequía, tormenta), del poder (religioso y político), las catástrofes naturales, los problemas de seguridad y los actos delictuosos. Terminaré con el análisis del faccionalismo religioso y de la disputa por el poder

[2] Hay que recordar que México ha conocido sequías mayores que han obligado a la población a salir de sus aldeas para buscar otras fuentes de actividad. Con un ejemplo de la región oriental de la Huasteca, Ariel de Vidas (2012) nos recuerda que la sequía más importante del siglo XX por su duración, su extensión y su intensidad, afectó a un 93 por ciento del territorio nacional desde 1946 hasta 1958. Véase IRI Analyses of *Standard Precipitation Index* (SPI) SPI-UEA_12-Month: SPI-UEA_12-month data.

(recursos económicos, naturales, cargos) que desemboca en un conflicto local generalizado.

Situación religiosa y cultos al agua

Ahora bien, es necesario contextualizar la situación religiosa de la aldea considerada, para destacar la importancia siempre vigente del mayordomo encargado de la petición de lluvia como autoridad religiosa comunitaria.

La localidad de Atliaca se caracteriza por una pluralidad religiosa creciente desde la llegada, en la década de 1990, de los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV O SIL, por sus siglas en inglés), los cuales produjeron un léxico del náhuatl de Atliaca (Mason, Nelson de Mason y Aburto, 2004) con fines de evangelización. Hoy en día, alrededor de una décima parte de los lugareños se ha convertido al protestantismo (evangélicos, testigos de Jehová, iglesias adventistas, pentecostales).[3] Los testigos de Jehová, que conforman la segunda "disidencia" más organizada, disponen de folletos, revistas y libros de su iglesia traducidos en náhuatl con la versión dialectal recopilada en Morelos. A partir de esta época de pluralización religiosa, los nuevos convertidos se han distanciado de los cargos de las mayordomías que regían las actividades religiosas del pueblo, según el principio de "un solo cuerpo político" y de "un solo cuerpo religioso" para un espacio físico. Tampoco han venido participando en la organización de la fiesta patronal y de las peticiones de lluvia que siguen articulando religiosa y políticamente a la entidad. Sin embargo, a pesar de sus deseos de transformación social, los diferentes grupos no "católicos" conforman una minoría que no puede incidir mucho en los cambios de gobernabilidad interna; más bien han llegado a tener el papel de chivos expiatorios. La fracción más numerosa de los habitantes sigue adscrita a la religión católica con diferentes modalidades de participación. Los lugareños se autodefinen a

[3] El censo del INEGI (2005) calcula que dentro del municipio, la población de cinco años y más que no es católica asciende a 8 por ciento de los habitantes. Para Atliaca, calculamos que los nuevos convertidos abarcan de 10 a 15 por ciento de la población.

partir de dos categorías principales, ya sea como "católicos auténticos" (vertiente romana), o bien como católicos "verdaderos", "tradicionales" u "originarios" que mezclan sus prácticas con rasgos de chamanismo agrario.[4] En el primer caso, la minoría que se apega al catolicismo oficial se inclina más por seguir las observancias del sacerdote que repercuta las "novedades del culto vaticano" a sus feligreses: por ejemplo, modalidades y obligaciones de los padrinos de bautizo, necesidad de una educación religiosa con estudios de textos bíblicos, etc. Los curas, en regulares ocasiones, han intentado extirpar ciertas "supersticiones", terminando por lo general por ser expulsados del pueblo. En el segundo caso, los católicos "agrarios", que son mayoritarios, no se consideran *de jure* bajo la autoridad del párroco y observan el culto según su modelo festivo. El rezo privado y la demanda individual forman parte importante de las prácticas religiosas. Se agrega a este panorama, bien conocido dentro de los pueblos de origen indígena, el ciclo ritual en torno a la Santa Cruz.[5] Implica diferencias notables de organización para las cofradías locales, ya que los mayordomos de la Santa Cruz se consideran como representantes del pueblo ante las potencias responsables de la prosperidad mediante su organización de las peticiones de lluvia, llamadas *atzahtzilistli* en esta región.

Sobre este punto, hay que recordar un principio ecoantropológico: la humanidad es la única especie que ha puesto en ejecución dispositivos técnicos a gran escala de organización y de valorización del ciclo del agua para su uso propio. Antaño, en ciertas teorías de historia de la religión se vinculaba el origen del poder y de la ideología con el control de la lluvia. Ciertos antropólogos consideraron que un modelo político específico emanaba de este control: el de la "realeza sagrada" (Frazer, 1981 [1922]), discusión que ha producido un amplio debate (Sahlins, 1989; De Heusch, 1990:16; Scubla, 2003; Dehouve, 2013, entre otros). De-

[4] Los católicos autollamados "tradicionales, originarios o verdaderos" mezclan ritos de tipo católico romano con prácticas sacrificiales y ceremonias de comunicación con los seres del universo cosmológico. Es el caso del *atzahtzilistli*, o ceremonias de ofrenda y sacrifico a la lluvia (asimilado con la fiesta de la Santa Cruz del santoral católico, véase Hémond, 2013). Para un ejemplo mazateco, véase Demanget (2013). Ciertos observadores los definen también como practicando un "catolicismo animista".

[5] Sobre el complejo ritual y cultural de la Santa Cruz en México, véase en particular Broda (2001); sobre la ofrenda en Zitlala, Olivera (1979) y, sobre Atliaca, Hémond (2013).

jando de lado este aspecto, me interesaré aquí en la construcción de una ideología religioso-ambiental, ligada al control sobre puntos clave del territorio relacionados con el clima y el ciclo hídrico/hidráulico (manantiales, cerros, pilas). Examinando la estructura social en Atliaca, vemos que esta función es enarbolada por tres grupos religiosos: las mayordomías de la Santa Cruz de mayo, la de San Francisco (que se encarga de ofrendar en los manantiales de Ateopan Pitentzin y Ateopan Hueyi*:* el pequeño y el grande manantial) y de San Salvador (patrón del pueblo, festejado el quinto viernes de Cuaresma).[6] Estas cofradías actúan durante el ciclo agrícola del policultivo del maíz, desde la estación de sequía —Semana Santa— hasta las peticiones de lluvia —San Marcos, Santa Cruz— y la época intermediaria (junio-agosto), primicias y cosecha (septiembre, Santa Cruz de jilote o *xilocruz*).

En la Santa Cruz de mayo, tienen lugar importantes peticiones de lluvia en Ostotempa, en la cumbre del cerro epónimo que encierra también un abismo grande. Con los años, las ofrendras al pozo se volvieron una peregrinación regional con mucho apego por parte de los grupos familiares o hermandades de las aldeas nahuas del norte del estado, de la región de Chilpancingo y del Balsas-Mezcala.[7] Esta fuerza proviene de la capacidad del rito a conjuntar diferentes capas sociales de la población. Hoy en día, van pidiendo prosperidad y dejando su ofrenda al cerro tanto los comerciantes, pidiendo que les vaya bien en sus negocios, como los estudiantes pidiendo éxito en su carrera. A pesar de que haya cambiado la actividad económica, se reconoce que es un buen lugar para pedir fortuna, éxito en sus proyectos, cura contra el

[6] Veinte días antes de la celebración se lleva a cabo una asamblea en donde participan los ancianos del pueblo, el patronato de la iglesia, los mayordomos y los topiles (del náhuatl *topihli,* encargados de limpiar y adornar la iglesia). En esta reunión se planea la organización de la fiesta. Los topiles se encargan de ir casa por casa para solicitar la cooperación voluntaria de los habitantes. En su mayoría la proporcionan en productos agrícolas como maíz, frijol y semillas, además de calabaza, mezcal, gallinas o guajolotes, a veces dinero; una vez recolectado lo anterior se lleva a la casa del mayordomo principal.

[7] El pozo de Ostotempa mide alrededor de 140 metros de profundidad, y se considera como uno de los centros de peregrinación más importantes del estado, ya que acuden cada año más de treinta comunidades de los municipios de Zumpango del Río, Mártir de Cuilapan, Tixtla de Guerrero, Mochitlán y Chilpancingo, Zitlala, Acatlán, Ameyaltepec y Tetelcingo. Llegan los peregrinos a este pozo con ofrendas desde el 15 de abril pero la mayor concurrencia es los días 1 y 2 de mayo (véase Hémond, 2014).

alcoholismo o alguna enfermedad. Los feligreses que tienen suerte en su promesa vuelven regularmente cada año. Se congrega toda esta gente con modalidades diferentes. Por lo tanto, se están creando subculturas rituales ligadas a las formas urbanas que se imbrican en forma más o menos rizomática en la matriz ritual agrícola.[8] Comenta un danzante del grupo de los Tlacololeros, la danza de los agricultores, que viene de Chilpancingo y es hijo de originarios de Atliaca: "[Si vienes es] porque tú tienes un lazo muy fuerte con lo que hacían tus padres. Pero más que nada porque te está funcionando, y si te llega un problema, ¿cómo le vas a hacer? Y vas arrimando todo lo que te puede asegurar una solución, de salud, que te vaya mejor en tus negocios o que caiga el agua y tener de comer" (Diario de campo, mayo de 2018).

Desde las décadas de 1970 y 1980 por lo menos, muchos habitantes cuestionan el papel y el desempeño de los mayordomos de la Santa Cruz y también de los responsables de la fiesta patronal de San Salvador. Criticando en forma difusa su acción, se acusa en particular a los mayordomos de acapararse las donaciones de los feligreses, tanto comida como dinero. He podido comprobar que la lógica de conversión de varias familias atliaquenses, las cuales hoy en día pertenecen a iglesias evangélicas, obedeció a una voluntad de protesta contra la religión hegemónica (costumbrista "agraria" o católica romana). Se manifiesta por una crítica fuerte contra los "mercaderes del templo" y los "falsos ídolos" (santos, cruces, adoración de las rocas y elementos naturales). En estas conversiones, juega también un papel la cuestión del trabajo obligado (*tequitl*). En la aldea de Acatempa, de unos 2 000 habitantes, que colinda con Atliaca rumbo a la salida occidental para Tixtla, la mayoría de los habitantes se ha convertido al protestantismo y cuenta con un pastor evangélico nahua hablante oriundo del lugar. Esta conversión, muy posiblemente, ha permitido a Acatempa ya no prestar servicio en la iglesia de Atliaca de la cual dependía. Sin embargo, el *huehueyotl*[9]

[8] Sobre este aspecto, véase Demanget (2013) para un caso mazateco en el estado de Oaxaca.

[9] Se trata de los especialistas religiosos (de función sacrificante si retomamos los términos de Hubert y Mauss, 1899) que ayudan al mayordomo ya que conocen el protocolo de las ofrendas y rezos para el *atzahtzilistli* (véase Hémond, 2013). Asumen cargos vitalicios.

sigue siendo originario de este pueblo, lo que muestra que las prácticas religiosas más opuestas operan en una misma aldea.

Estas prácticas cultuales plurales forman la tela de fondo de la cristalización de los conflictos. Cuando hay eventos graves que amenazan a la colectividad, las diferencias religiosas se vuelven muy agudas y permiten distinguir a un "enemigo del interior". Por ejemplo, entre los años 1993 y 1995, en el momento de una sequía terrible, se descubrió que las cruces ofrendadas por los grupos de peregrinos para pedir el agua en la cumbre de Ostotempa habían sido aventadas adentro del abismo. Se acusó de este sacrilegio a los evangelistas del pueblo por "no creer en los dioses de Ostotempa y en las cruces" (Hémond, 2013). Eso desató una ira popular y se quemó el templo que se encontraba en la calle principal, que contaba en esta época con un humilde techo de palma. Se expulsó del pueblo a la pareja de lingüistas misioneros. El comisario —autoridad política del pueblo— fue sacado de la comisaría y también amenazado. Los mayordomos de la Santa Cruz de Ostotempa mantienen desde entonces una forma de coalición "antiprotestante"; los sitios sagrados de petición de lluvia son vigilados constantemente, día y noche, lo que permite un control territorial que beneficia mayoritariamente a este grupo confesional, que considera al abismo como una "caja de tesoros".[10] Vemos que cuando los grupos toman posición, el mismo objeto es apropiado cada vez desde perspectivas diferentes (Claverie, 2009). Cabe agregar que la pluralización política, que ha tocado fuertemente al país y al estado de Guerrero,[11] ha sido también un aspecto importante de la vida de la localidad a partir de la década de los 1990. Ha ocasionado desde esta época una oferta bipartidista (PRI-PRD), objeto de conflictos en esos años pero que ha ido apaciguándose desde hace diez años.[12] En las situaciones de conflicto religioso descritas más arriba, se da un tipo de acuerdo con el comisario, autoridad política del pueblo, elegido cada año con el régimen de partidos políticos.

[10] Véase Hémond (2013). Hay que subrayar el aspecto de biodiversidad de esta montaña, en cuanto a flora y fauna. También tiene riquezas geológicas (caliza, hierro, manganeso, calcita y silicato de cobre).

[11] Me refiero a la "transición democrática" (1988-2000) que se ha caracterizado por la apertura pluripartidista. Sobre Guerrero, véase a Dehouve, Franco y Hémond (2006).

[12] Sobre el papel de las elecciones y de los partidos en este pueblo, véase Tapia (2007).

Tensión social y crisis ambiental

En este apartado, me enfocaré en el sentimiento de desasosiego que se desata a partir de la espera de la lluvia o crisis climática entre los agricultores y habitantes de la aldea.

Muchos conflictos ligados a la escasez de recursos hídricos o a problemas climáticos se expresan en términos religiosos. Las crisis ambientales, en particular respecto a la falta de lluvia, sequía, tormentas y ciclones, forman parte de los casos que desatan un proceso acusatorio. Es imprescindible entender que la situación ambiental general preocupa a todos los habitantes, inclusive a los que no son agricultores. Dado que muchos de los hogares ya no viven principalmente del cultivo del maíz, podría parecer sorprendente. Sin embargo, siempre se busca una poliactividad que permita comer maíz, frijol, calabaza, sorgo, chile y jitomate durante los meses de invierno, lo que no es fácil en esta región de clima semicálido subhúmedo con una temperatura que oscila entre 25 y 37° C.[13] Las precipitaciones no sobrepasan los 1 000 mm. anuales, lo que vuelve crítica la agricultura de temporal. La presión sobre los recursos hídricos se ha acentuado esta última década en Atliaca, ya que ladrilleras privadas captan varias de las fuentes permanentes.[14] El río Hueyapan, en el fondo del valle, ya no fluye en tiempos de sequía pronunciada. Los suelos presentan problemas recurrentes que se observan en otras partes del estado: erosión de las parcelas de cultivo situadas en un costado de los cerros (*tlacolol*); empobrecimiento de los suelos profundos de fondo de valle, a causa de la utilización de fertilizantes químicos sin aportación de materia orgánica. Además, existe desmonte incontrolado sobre los terrenos: saqueo de la arena y de la grava de río, utilizadas como materiales de construcción y en los trabajos públicos por parte de empresarios locales o tixtlecos. Por ende, el alza demográfica ha incrementado estos últimos años las presiones sobre los terrenos de cultivo disponibles. Cabe agregar que existe una estrecha correlación entre la baja cantidad de lluvia y la migración temporal forzada. Cuan-

[13] Véase INEGI, http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mapa/espacioydatos/default.aspx?l=120610006.

[14] Se cuenta con catorce manantiales en el pueblo (véase Flores Limón, 2001: 38).

do se da el caso, mucha gente del pueblo migra a otra parte para buscar oportunidades económicas.

Durante mis estancias anuales de campo en Atliaca, desde hace diez años, he notado la tensión social que conlleva la espera de la lluvia entre los habitantes. La pregunta que cada quien se hace es: ¿cuándo va a llegar la lluvia? ¿Llegará en los tiempos debidos, en buena cantidad pero sin tormentas fuertes? Los habitantes intercambian opiniones al respecto en la calle o en el microbús que les lleva a la cabecera de Tixtla, a unos 10 kilómetros. Las amas de casa vienen a llenar sus cubetas en las cajas de agua de la calle principal y miran con desesperación el horizonte azul y despegado. ¿Cuándo se amontonarán suficientemente las nubes? ¿Cuándo habrá un viento que atraiga a los nubarrones en lugar de dispersarlos? Las entradas marítimas del Golfo de México (alisios) se ven a menudo bloqueadas por la Sierra Madre del Sur (de oeste a este) y el eje volcánico transversal (norte-sur). Además, un ciclón que pasa por allí o un frente frío proveniente de latitudes del norte interrumpen estos vientos. Ciclones y "tormentas secas" (según los términos locales) del Pácifico son particularmente temidos por su capacidad de causar desastres.[15] Levantan el techo de las casas, derrumban las paredes de bajareque o de adobe, aniquilan las esperanzas de cosecha. La estación de sequía y, en particular, los periodos de Semana Santa en marzo, se viven como momentos de gran ansiedad, de aflicción y de remordimiento. Esto deja entrever que el rito católico permite en esta ocasión albergar estos sentimientos de culpa y de angustia.

La noción de culpa

Aquí voy a precisar cómo la sequía o la crisis ambiental —entendidas como un castigo mandado por las potencias superiores frente a la sobreexplotación de los recursos naturales— se manifiesta a diferentes

[15] Los cambios en la circulación del aire, en especial durante tormentas eléctricas, suelen afectar grandes áreas atmosféricas. Una de las teorías climáticas sobre las causas de la corriente de El Niño observa que las tormentas de truenos se producen en una línea frontal hacia el este. Sería parte del proceso que impide que el agua más fría llegue a la superficie del océano.

escalas y cómo se teje una continuidad entre autopenitencia individual y culpabilización de lo ajeno.

En junio de 2012, los lugareños observaron que dos "aguaceros" ya habían caído en Tixtla, la cabecera, a 8 kilómetros, mientras que las nubes se paraban llegando a la cañada poco antes del entronque con Atliaca. A los pocos días, el vendedor de velas que establece su puesto los lunes, día de tianguis, cerca del atrio de la iglesia de Atliaca, reportó que una lluvia impetuosa ya había caído en su pueblo, Acatlán (en la Baja Montaña), a escasos 50 kilómetros. En Atliaca, se observaba al día siguiente que lloviznaba, lo cual era buena señal. Desgraciadamente, apenas se empezaba a mojar la tierra cuando salió el arcoiris, anunciador de la mala noticia del fin del agua. Nuevamente, no le había tocado a Atliaca. ¿Por qué será eso? Esta interrogante fue subiendo de intensidad poco a poco en el mes de mayo y, aún más, a principios de junio. El campesino no se puede conformar con dos o tres aguaceros, pues el maíz requiere en sus primeras semanas cierta regularidad de agua.

En esta temporada, llama la atención cómo el nivel individual, familiar y colectivo se conectan en torno a las preocupaciones por la lluvia. En el secreto de los hogares, se preguntan o se cuentan sus sueños. Se desata un tipo de "examen de conciencia" individual y familiar que cobra una forma espontánea en el espacio doméstico. Se preguntan entre madre, padre, hijos y abuelos qué es lo que no se ha hecho bien en este año, en qué ha podido fallar uno: ¿en su comportamiento personal, en los ritos, con los vecinos? Un signo de importancia es cuando le aparece a uno en sus sueños un hombre en el monte y le advierte que no hay que cortar árboles, ramas o cazar venado o animales. Estamos claramente frente a una forma del Señor del Cerro, el Ostochaneke, personificación del cerro y de la cueva, dueño del agua y de los animales del monte no domesticados.[16]

Por lo tanto, la acción de llover se ve estrechamente vinculada con un código de comportamiento, con la forma en que uno se ha portado durante el año. Me ha tocado ver a doña Ofelia,[17] la señora con quien me hospedaba, saliendo a cada rato de su casa moderna de tabique que

[16] Sobre este aspecto en la localidad nahua de San Agustín Oapan, véase a Raby (2007).
[17] Todos los nombres han sido cambiados.

contaba con llave de agua corriente y manguera, para interrogar al cielo y vislumbrar si las nubes se juntaban. La señora quería sembrar una parcela de maíz a media hora de camino en las laderas del cerro, lo cual era imposible sin un buen temporal. Cuando se tardaban las nubes, pasando los días en mayo, empezaba a afligirse, retorciendo sus manos y, finalmente, orando en voz alta mientras hacía el quehacer. La escuchaba desde el rincón donde escribía mi diario de campo antes de salir a visitar a informantes: "Santo Dios, por favor, ten piedad de nosotros y haz que llueva". A buena hora de la mañana, agarraba su rebozo al vuelo, pasaba a comprar una veladora y unas flores en el camino. Se iba a rezar a la iglesia pidiendo perdón y solicitando piedad, llorando y suplicando para que Dios, el San Salvador, fueran bondadosos con ella y su familia.[18]

Volviendo a la construcción social de los signos nefastos, se entiende que si alguna acción en relación con el uso abusivo de los recursos ha ocurrido en el año, el remordimiento persigue a la persona en sus sueños. A veces se llega a sospechar de algún vecino de mala fama por traer demasiada leña del monte o bien de las ladrilleras que saquean poco a poco las bancas de arcilla y agotan los yacimientos de agua. En este ambiente crítico, falta poco para que se desate una ira colectiva. Si alguien ha fallado en su comportamiento, en esta temporada se le recordará. Uno va culpándose y es muy posible que lo culpen a él. Asistimos a la construcción social de la culpabilidad individual, familiar y colectiva. Cada quien parece mantenerse en suspenso, en aras de saber qué es lo que se podría hacer para revertir el terrible castigo del cielo.

Crece mucho la tensión en el pueblo entre el quinto viernes después de Semana Santa (San Salvador de sequía) y la fiesta del San Salvador del 6 de agosto (San Salvador de lluvia). Pueden ocurrir acciones cotidianas consideradas como nocivas para el pueblo y que se relacionan con el daño al crecimiento de las plantas. Por ejemplo, se comentan las acciones de las mujeres. Las vecinas que hacen fila para llenar sus cubetas al depósito de la calle, están a la espera del agua captada de

[18] Por estas fechas, decidió finalmente no sembrar. Diferente de ella, su hermana se había arriesgado a sembrar y observaba preocupada que su milpa se estaba secando, temiendo además que se metiera la plaga.

las fuentes del lado oriental del cerro. Cuando se escucha el pequeño ruido del líquido por la manguera, salen de prisa con sus cubetas para llenarlas. Si una de ellas deja caer agua al suelo al llevar el contenedor a su casa, se considera como mala señal. En efecto, dejaría creer "arriba" que hay suficiente agua mientras ocurre lo contrario: el manantial se está secando y el agua de la llave da nada más para dos horas cada tercer día, luego una hora, luego media hora.

Se buscan signos en la naturaleza o en el recorrido hecho a diario. Cada quien va observando si algo sobresale de lo normal, tratando de diagnosticar si habrá lluvia, poca o mucha; se va detectando también la forma en que uno se comporta y se mira con desconfianza a los forasteros. La incertidumbre y la espera se traducen en varias modificaciones del comportamiento. Se vigilan las pipas (camiones cisternas) que comercializan agua en las colonias periféricas que carecen de servicio de agua potable. Se va notando cómo los manantiales Ateopan Hueyi y Ateopan Pitentzin (respectivamente Templo del Agua Grande y Templo del Agua Pequeña), que abastecen las cajas de agua, se van secando. Se buscan signos en los charquitos que se van resecando en las cubetas o al fondo de las pilas que abastecen de agua al barrio y a la calle principal. Se interpreta con ansiedad las formas que se divisan en estos cuerpos de agua como si fueran signos que informaran sobre la llegada del preciado líquido y si se llega a ver la imagen de la Virgen o de un Santo (figura 1).

Figura 1: La imagen de la Virgen en una cubeta de agua.



Fuente: http://blogdiariodeguerrero.blogspot.fr/2012/03/se-aparecio-la-virgen-dicen-vecinos-de.html.

En la misma temporada, se dice que aparecen los santos en las paredes del abismo de Ostotempa cuando se va a dejar comida y los peregrinos distinguen en las manchas de humedad la forma de la Virgen o de algún santo (véase Hémond, 2013).

Del comportamiento personal a la crítica de los responsables

En este apartado, se observa el comportamiento de los responsables religiosos y políticos; y cómo se les finca una responsabilidad si continúa la sequía o crisis climática.

Así, suben de intensidad las lógicas de acusación y de búsqueda de responsable. Antes que nada, si la sequía se prolonga, se cambia al mayordomo de la Santa Cruz, se busca a otro y se repite nuevamente la petición de lluvia a Ostotempa con las ofrendas complejas de comida destinadas a las entidades del inframundo (*chitahtlih*).[19] A diferencia del Día de la Santa Cruz (del 1 al 3 de mayo), día de peregrinación regional que llega a conjuntar más de 1 000 personas arriba del cerro Ostotempa, en la réplica del mes de junio van sólo los habitantes del pueblo y la nueva mayordomía, o sea una pequeña comitiva. En 2012, repitieron dos veces más la ofrenda mayor del pueblo, lo que implica un gasto fuerte por parte de los habitantes, además de preocupación y cansancio. El ritual puede repetirse hasta tres veces si no surte los efectos deseados.

El pueblo entero empieza a criticar la acción de los mayordomos y de su comitiva, explicando que "no hicieron su dieta" o que no respetaron la penitencia o las prohibiciones sexuales: "se metieron con su mujer o, peor, con su amante". Otra crítica que se escucha a menudo, y eso también por parte de los habitantes que se pueden considerar como tolerantes, es que se ha robado comida o despensas de la ofrenda colectiva presentada en el cerro en la Santa Cruz. Tal parece que esto es causa también de la falta de lluvia.

Doña Angélica comentó lo siguiente en 2009:

> Apenas hubo una reunión en la iglesia, porque no llueve, van a tener que repetir e ir a Ostotempa y Ateopan [...] por el mayordomo de Ateopan [de la capilla de San Francisco] que no fue a velar por la noche, no hubo rezos como debe de ser. Nada más una señora fue solita, puso la ofrenda

[19] Para mayor descripción, véase Hémond, 2013.

> solita e hizo los rezos solita. Y ahora dicen que está enferma, se ha de haber espantado.[20]

Otro señor músico (violinista) de unos setenta años, que forma parte de la comitiva del mayordomo de Ateopan, subrayó:

> Este año no se hizo bien en Ateopan, se asedó [se echó a perder] la comida y aún así la presentaron. Quedó muy mal el mayordomo. ¿Cómo crees que vas a presentar a los del más más arriba esta comida? ¿Cómo crees que van a comer esto, si uno no lo comería? No comemos comida descompuesta. Por eso no llueve. [...] Y hace un tiempo, un gringo colgó sus cámaras. Las colgó ahí cerca de la cruz del encuentro [en Ostotempa]; y se lo decomisaron todo, lo llevaron a la cárcel y pagó una multa. Por eso no llueve. Está mal porque no cuidaron bien. Nosotros llevamos penitencia, ayunos, ¡no vamos sólo para ver!

Se entiende claramente que las responsabilidades se van fincando al mal comportamiento de los que representan a la colectividad humana: los responsables religiosos (mayordomos). También se expresa enfado hacia los forasteros y "turistas" que llegan a presenciar las festividades en el mero Día de la Santa Cruz en Ostotempa porque se considera que su presencia puede echar a perder toda la ofrenda, puesto que no buscan el mismo objetivo y no tienen el comportamiento adecuado según el protocolo ritual. Ésta es la gran preocupación del mayordomo de la Cruz, de los policías del pueblo y de los músicos ancianos los cuales, en Atliaca, tienen mucha influencia. Cuando estos últimos consideran que existen momentos críticos en que el rito puede echarse a perder por el mal comportamiento de forasteros, fungen literalmente como acusadores públicos, en el lugar de los acontecimientos, buscando que se encarcele a la gente que quiere tomar fotografías o "grabar".[21] O bien, de regreso, en las reuniones del comité de la iglesia cuando se entregan

[20] Conversación con doña Angélica, señora de unos cincuenta y cinco años, que pertenece al grupo de la Hermandad de la Cruz de Ostotempa, 10 de julio de 2009.

[21] Este término tiene un campo semántico mucho más amplio para un locutor de náhuatl que lo traduce al castellano; incluye a la vez escribir, tomar fotografías y grabar audios. Los bosquejos son permitidos si se pide permiso a los encargados del lugar, razón por la cual es a través

cuentas, fincan responsabilidades, y se lanzan acusaciones mutuas si algo ha fallado en la organización festiva y ritual.

Sueños de agua, aparición de la Virgen: las lógicas de acusación pública

Ahora, me enfocaré en la captación por subgrupos comunitarios tanto civiles como religiosos de la denuncia de culpables, mediante la vigilania y autodefensa ciudadana; y con la difusión de relatos sobre signos adivinatorios o de aparición milagrosa.

Se ha visto que cada quien se siente con la obligación íntima de preguntarse de qué ha sido culpable en el año. Voy a desarrollar ahora lo que se podría llamar las lógicas de acusación pública.[22]

La tensión social cobra tintes milenaristas ya que, de alguna manera, si no llueve, se acabará la comunidad por la migración de sus hijos buscando mejores oportunidades. Esta incertidumbre genera una tensión social que busca *urbi et orbi* las causas de su desdicha. En estas situaciones altamente delicadas para todos, se observa que algunos grupos sociales dentro de la aldea se constituyen como "lanzadores de alerta/denunciantes" y se dan como tarea informal de vigilar el pueblo. Podríamos definirlos como un grupo de "autovigilancia confesional" para distinguirlos de la policía comunitaria llamada "grupo de autodefensa". Esta última se compone de civiles armados que bloquean el paso en las entradas y salidas del pueblo, vigilando a los forasteros dada la situación de violencia y de conflictos territoriales entre cárteles de narcotráfico y crimen organizado.[23] Vigilan los actos de sus vecinos y

---

de imágenes —dibujos, bosquejos, acuarelas, pinturas, y grabados— que se conoce al ritual y su figuración afuera del lugar.

[22] Hay que precisar que no son necesariamente las mismas personas quienes saltan de una preocupación personal a la búsqueda de atribuir responsabilidades a sus vecinos.

[23] Estas modalidades de recurso a prácticas violentas se dan cuando los habitantes consideran que se debe reforzar la seguridad de su aldea y que no pueden contar con el estado. Eso hace también referencia a la forma en que la seguridad se construye por abajo y no se delega verticalmente (véase Mélenotte, 2009, para un caso chiapaneco). Cabe recordar que la cultura de la autonomía está muy anclada localmente: el derecho de las poblaciones que se autoprotegen encuentra sus raíces en los usos y costumbres de las comunidades indígenas y del sistema de

echan un ojo sobre los desconocidos que llegan a la calle principal. Las señoras cuyo hogar está situado en la calle principal, antes de llegar a la parada de los microbuses, miran con ojos de acusación, sosteniéndoles la mirada, a unos viajeros que bajan del vehículo. Si insisto sobre este hecho, es para subrayar que no se trata del código de comportamiento que impera normalmente. Los buenos modales se caracterizan por una actitud llena de pudor por parte de las mujeres, miradas oblicuas que no ven directamente a una persona en la cara y con una actitud de discreción general. Al nivel de la comisaría, se encarcela a los forasteros que llegan a visitar el sitio de Ostotempa sin permiso.[24] Por mi parte, también se me amonestó para que entendiera lo preocupante del asunto del *atzahtzilistli*:

> Esto no es ningún juego, es algo importante y temible que tú no entiendes. Vienes aquí nada más a pasear, aprendes dos palabritas de náhuatl y piensas que todo está bien. Para nosotros no es ningún juego, nos jugamos el año y por culpa de personas como tú, nos vas a echar a perder todo. ¿Sabes cuánto trabajo es preparar y pedir la ofrenda? ¿Tú nos la vas a reponer si falla? Vete a tu país y no vuelvas (Diario de campo, mayo-junio de 2008).

En estas ocasiones, se trata de cuidar el territorio, las entidades de las cuales depende el agua, la gente misma del pueblo y los mayordomos. Vemos por lo tanto que se valoran las actitudes de las personas que "van a pedir" en forma adecuada, llevando ayunos, rezando, preparándose con penitencia. Los mayordomos son los que deben dar el ejemplo y tienen la responsabilidad de llevar el rito a cabo haciendo todas las penitencias. Sin embargo, si la situación se prolonga, vemos que se desarrolla casi una "guerra de todos contra todos" para parafrasear a Hobbes

cargos de origen colonial (soldados del pueblo). Estos usos han sido reconocidos por la Constitución mexicana y la legislación de Guerrero. Sin embargo, acontecimientos recientes (entre los cuales figuran la desaparición y matanza de los estudiantes de Ayotzinapa en septiembre de 2014) muestran que hay una voluntad estatal para desarticular a los "grupos de autodefensa".

[24] A nombre del convenio 169, las autoridades de Atliaca encarcelaron hace unos diez años a jóvenes estudiantes que no habían pedido a la autoridad religiosa la autorización para ir al sitio sagrado de petición de lluvia.

(1651, 1a parte, cap. 13, §62). Se cuidan sitios precisos del territorio: principalmente Ostotempa, la montaña-abismo tutelar que encarna el espacio geopolítico propio, los manantiales principales (Ateopan grande y chiquito) y la iglesia con sus santos protectores. Estos puntos son vigilados constantemente por este grupo extenso (que incluye a ciertos practicantes del *atzahtzilistli*). Ahora bien, me pregunto si el ritual de lluvia de Atliaca, al fin y al cabo, no se conformaría en parte como un ritual de acusación porque todo el proceso encamina a designar a un culpable. Si fuera el caso, se tendría que invertir la propuesta y se podría suponer que el mayordomo es casi un rehén de su comunidad, y que los músicos ancianos que acompañan la comitiva y las danzas desempeñan el papel de acusador público. No estaríamos, pues, sólo frente a un proceso de sacrificio con sacrificador, sacrificantes y sacrificado institucionalizado en la petición de lluvia, sino ante una forma de proceso judicial que toma prestado cierto protocolo, el de la asamblea en la iglesia, y que desempeña un papel a la vez de diagnóstico y de postura en acusación de estos miembros eminentes.[25] Este proceso, como lo advertimos en el principio de este texto, empieza por una presión social sobre los individuos y luego se extiende a la comunidad. Ulteriormente le sigue el mecanismo sociológico del chisme y la búsqueda de un culpable.

Hemos visto que todos los signos son interpretados, en particular los relacionados con el agua, tales como las figuras y manchas de humedad que se forman en las cubetas. La divinización de estas microparcelas de vida hídrica forman el detonador del último conflicto religioso en el pueblo, ocurrido en marzo de 2012 en la feria de San Salvador (Miranda Ayala, 2012),[26] cuando unos habitantes se percataron de que la forma de

[25] La cuestión del chivo expiatorio se ha centrado a menudo en los procesos de creación del culpable o de nombramiento del culpable. Por mi parte, me pregunto cuáles son los procedimientos sociales que conducen a esta postura acusatoria y a la puesta en acusación. En efecto, ¿existe una forma de institucionalización? ¿Se trata solamente de la vindicta popular que puede expresarse por una justicia expeditiva? De una manera u otra, planteándose estas cuestiones, nos encontramos delante de una forma de *jus*, de derecho, de judicialización. ¿De ahí, cuáles son, pues, sus protocolos?

[26] Es particularmente interesante señalar que "la imagen puede ser visitada por cualquier persona que visita el pueblo, puede ser fotografiada sin ningún problema y participar en las oraciones, a diferencia del santo patrono de la iglesia a donde no se puede entrar con cámaras, puesto que los mayordomos amenazan con sacarte del sitio y enviarte a la cárcel" (Miranda Ayala, 2012).

la Virgen aparecía en una cubeta cuya agua se estaba secando. Pude comprobar los hechos por los diferentes relatos orales que me proporcionaron los habitantes del barrio de San Francisco y del centro. Además, un señor filmó el acontecimiento y enseñaba la cubeta cuyo charquito tenía la forma del velo de la Virgen (véase la figura 1). Se consideró que se trataba de una aparición sobrenatural y se difundió el acontecimiento en fotos y en la prensa local. Esta aparición preocupó mucho a los habitantes, en particular al grupo de los campesinos y feligreses de la petición de lluvia ("católicos auténticos y originarios"), asimismo a los "católicos romanos" que cuidaban la iglesia bajo la autoridad del sacerdote. Era una mala señal para el pueblo, algo preocupante estaba a punto de suceder ("el mal anda rondando").[27] Aquí cabría preguntarse de qué modo la figuración —con sus formas muy estilizadas— participa del reconocimiento del problema y cómo favorece y encauza el proceso de identificación del mal y posteriormente de la expulsión de su agente reconocido como causante.

Los signos nefastos y apariciones producen eventos que, si los equiparamos con el caso de las apariciones de la Virgen en la cueva de Lourdes (Claverie, 2009), necesitan de personas o grupos sociales que se encarguen de su nominación. En este caso, podemos ver claramente que este papel central les toca a los "vigilantes/lanzadores de alertas" que entablan este proceso de nominación e identificación de los fenómenos, por ejemplo, con la mancha de humedad identificada como la imagen de la Virgen. Este acto de nominación llega a desencadenar un proceso complejo de identificación de la "cosa" que permite que aparezca lo que está en juego al nivel político o de las preocupaciones sociales.

Al poco tiempo, los "vigilantes" me contaron que un muchacho quiso introducirse a la iglesia y quería robar las joyas ofrendadas a la Virgen del pueblo. Cuando "la gente" se dio cuenta, se tocaron las campanas para perseguir al maleante y atraparlo. Lo iban a linchar cuando el comisario se interpuso y metió al acusado a la cárcel para protegerlo; sin embargo, la

[27] Si analizamos las opiniones vertidas sobre este acontecimiento por los jóvenes del pueblo en los comentarios en el Facebook del pueblo, vemos que, por ejemplo, Magaly Bernabe, el 14 de junio de 2015, opina que fue "[…] el inicio de una etapa negra por una mala interpretación en el pueblo". Véase https://www.facebook.com/336427363128702/photos/pb.336427363128702.-2207520000.1436466521./700448036726631/?type=1&theater.

gente en furia rompió y abrió la reja y casi ahorcaron al presunto culpable. Tuvo que intervenir la policía municipal de Tixtla que llegó justo a tiempo.

Otra señal fue, en la misma temporada, cuando una tormenta "seca" de tipo ciclonal azotó al pueblo. Primeramente, se amontonaron nubes negras, se levantó un polvorón y luego un ciclón "barrió" muchos techos de palma y tumbó casas de adobe. Los aldeanos se asustaron y se culpó a un señor que vivía cerca de la calle principal a dos cuadras de la capilla de San Francisco. De la misma manera, un grupo de "denunciantes" enfureció y casi lo mataron pero el presunto culpable pudo fugarse del pueblo. Después de una reunión en la iglesia, se determinó que el señor San Salvador estaba muy débil y que había que llevarlo a "su casita de campo", o sea el oratorio que protege al pueblo en lo alto del lado oriental. Le hicieron "curaciones" para que recobrara su fuerza y lo vigilaron día y noche en armas. A las tres semanas de este tratamiento —que básicamente permite restaurar la estatua de madera, tapando grietas y huequitos en la madera vieja y pintándola de nuevo— se consideró como más fuerte.[28] Lo llevaron de nuevo a la iglesia para que desempeñe su papel de protector del pueblo.

Esquema de análisis: justicia, justicieros, crisis de legitimidad

Es tiempo ahora de proponer un esquema que resuma y articule las diferentes secuencias de respuesta social-religiosa a raíz de la crisis ambiental y de la inestabilidad de la autoridad política local.

Volviendo a los ejemplos de crisis socioambiental que acabo de exponer, encontramos que se estructuran sensiblemente según la misma secuencia, articulando la tríada individuo-grupo-colectividad (véase tabla 1).

[28] Sobre las procesiones de santos después de falta de lluvia o epidemias, véase el ejemplo en la sociedad novohispana de la Virgen de Loreto y del cuadro que registraba una de las procesiones y rogativas organizadas en la Ciudad de México para mitigar los efectos de la epidemia de sarampión (o *matlazahuatl*) desde 1726 (Alcalá, Díaz Cayeros y Sánchez Reyes, 2009). Sobre las apariciones de seres y demonios en la Nueva España, véase Wobeser (2016).

Tabla 1. Esquema de alerta-definición-seguridad-expulsión.

1a. Búsqueda de causas personales	1b. Autopenitencia personal
2. Búsqueda de causas y diagnóstico entre conocidos o responsables religiosos	
3. Cambio de mayordomo y repetición de las ofrendas al cerro (1 o 2 veces)	
4. Si persiste la sequía, rumores y lógicas de acusación: se fincan responsabilidades a una persona	
5. Levantamiento "del pueblo" (un grupo de ciudadanos que actúa a nombre de la colectividad)	
6. Expulsión o "castigo físico" del presunto culpable	
7. El comisario (autoridad política) se interpone	
8. Agreden al comisario y pueden llegar a expulsarlo también o a que renuncie	
9. Faccionalismo religioso y disputa por el poder (recursos económicos, naturales, cargos)	
10. Conflicto general	

Como el lector constatará, el campo semántico que enmarca estos fenómenos de malas relaciones sociales tiene que ver no sólo con el vocabulario del "chivo expiatorio y de la expulsión" (véase Girard, 1998 [1983]), o de la "contaminación" (Douglas, 1973).[29] Además, tiene que ver con el campo de la enfermedad, de la brujería, del derecho "desde abajo" o de los "usos y el costumbre".

Sobre este último punto, distinguimos diferentes círculos de derecho, en el sentido de que existe un campo jurisdiccional de usos y costumbres.[30] El derecho, al ser un vehículo de la política, aunado a lo

[29] Con René Girard (1983), el chivo expiatorio se vuelve un sistema interpretativo global, una teoría unitaria que pretende explicar el funcionamiento y el desarrollo de las sociedades humanas a pesar de la violencia que siempre se origina. El proceso de construcción del "chivo expiatorio" respaldaría otra teoría según el autor, la del "deseo mimético", que permite explicar que el origen de la violencia descansaría en el deseo de apropiarse del objeto que otro ha distinguido como su propio objeto de deseo. Este deseo mimético se contagia, lo que crea una competencia que desemboca en la eliminación del rival. Sin embargo, me parece que para este caso, la construcción del mecanismo victimario no pasa por la divinización ulterior de la víctima, como lo plantea el autor, y tampoco por una cuestión de deseo mimético, sino por la construcción de un "enemigo del interior" o del exterior.

[30] Los convenios internacionales (número 169 de la OIT) y nacionales (cambios constitucionales, art. 4, 1992) dan un marco jurídico general. Sobre la justicia indígena y sus usos y costumbres, véase Sierra (2004) y Nicasio (2010); sobre la policía comunitaria vista como un movimiento nacido de la sociedad civil que organiza la seguridad "desde abajo" contra el gobierno estatal incapaz de abatir el crimen organizado, véase Matías Alonso, Aréstegui Ruiz y Vázquez Villanueva (2014).

que se presenta como un conflicto religioso, lleva a interrogarse sobre el modo de gobierno de la comunidad. Hay que recordar que la estructura política de una comunidad indígena no es reconocida como nivel de gobierno oficial.[31] Sin embargo, conlleva ciertas facultades de seguridad y justicia locales. La autoridad política (llamada "comisario" en el estado de Guerrero),[32] a veces ayudada por un juez comunitario, tiene también la responsabilidad de garantizar la paz y resolver pequeños casos de robo o de conflictos que no llegan al crimen de sangre[33] entre vecinos. Cuando se va rotando el comisario,[34] al entrar en sus funciones, debe de tomar protesta ante los poderes municipales por hacer cumplir la "ley estatal de buen gobierno y bando de policía". Una cárcel, al lado del local de la comisaría, recuerda esta función.

Ahora bien, esta impartición de justicia está *de facto* en competencia con diferentes grupos, inclusive con el "grupo de la iglesia", de los "católicos auténticos", entre los cuales encontramos a los "vigilantes" que siguen practicando el apego a los cultos agrarios y, en particular, a las ofrendas y sacrificios a las entidades que personifican el territorio. Esta relación con los no humanos es característica de la Hermandad de la Cruz y sus miembros se defienden de cualquier acusación por parte del sacerdote, quien considera que el "chamanismo agrario" queda fuera de la modernidad, o bien, de idolatría por parte de los protestantes del pueblo.

Si volvemos a los casos estudiados, nos damos cuenta de que, en momentos de crisis, estos actores sobrepasan a las autoridades legítimas (políticas y religiosas), aunque estas últimas laboran ya en gran medida en el campo interlegal de los usos y costumbres. Se llega a lo que en el nivel nacional se podría llamar un "estado de excepción" (si hacemos referencia a conceptos trabajados por Agamben, 2005). Sin embargo, lo que más llama la atención es la inestabilidad de las instituciones locales

[31] Los tres niveles oficiales de gobierno en México son: gobierno federal, entidad federativa y municipio. El nivel inframunicipal es el lugar de todos los combates por su control desde los años de la transición política.

[32] En otros estados, por ejemplo en Oaxaca, se llama "representante municipal".

[33] Este último caso es de la competencia del Ministerio Público Municipal.

[34] En Atliaca, se escogió el sistema de elegir una terna cada tres años con apego a la ley de 1992 y no de la costumbre anterior que establecía designar una autoridad cada año.

en este momento y la producción de acciones de alerta-definición-seguridad-expulsión (véase tabla 1) por parte de grupos sociales formados sobre una base religiosa. Queda claro que el papel de los signos nefastos, rumores y acusaciones aparecen como un mecanismo de protección territorial.[35] A la vez, tienen una función legitimadora de la clase desplazada del pueblo —los agricultores de temporal— por los comerciantes y servicios (Hémond, 2014). Constatamos que la "fábrica de usos de gobierno" (en el sentido en que la verdadera fuente del derecho parecería residir en las decisiones del pueblo y no en las del gobernante) está siempre abierta y que, a la menor o mayor alerta, la autoridad que "no cumple" es cuestionada de forma severa. En este caso, no es necesario ser mayoría para tambalear a la autoridad. Con la crisis socioambiental, el faccionalismo religioso permite hacer del pueblo "un solo cuerpo", ya que tiene capacidad para darle legitimidad como emanación del pueblo. La mayoría se vuelve silenciosa: es un hecho que la crítica no puede llevarse en los espacios públicos, sino que se queda en la privacidad del hogar y se expresa de noche de preferencia.[36]

En casos normales, el procedimiento lógico consistiría en llevar los problemas, acusaciones o imputaciones de acción maligna a la asamblea comunitaria de la comisaría, como puede ocurrir en otros pueblos de la zona (por ejemplo, en Xalitla en el Alto Balsas). Como procedimiento normativo, un vecino o un grupo de vecinos llama la atención del comisario sobre los puntos críticos que enfrenta el pueblo. Podría ser también mediante la junta de bienes comunales ante el comisariado, en particular, por los problemas de litigio de terrenos. Sin embargo, aquí, esta opción de dirimir conflictos por la vía local legal se ve casi siempre rebasada. Salen acusaciones públicas mediante las juntas de la iglesia del

[35] Con esto, tenemos la confirmación de que las adscripciones religiosas contribuyen frecuentemente a modelar los comportamientos y valores, o bien, a forjar identidades contrastantes, mientras que las prácticas rituales y simbólicas (como el *atzahtzilistli*) permiten definir unidades territoriales y políticas.

[36] Últimamente, nuevos actores sociales (maestros bilingües) se han lanzado a la protesta por "la autonomía y el respeto a los usos y costumbres" según los esquemas en vigor desde los cambios constitucionales (1992) y la Coordinación Nacional de los Movimientos Indígenas (CNI, ANIPA, y EZLN).

San Salvador y de rendición de cuentas de las mayordomías.[37] A pesar de que no he podido comprobar totalmente esta hipótesis que me llegó por testigos directos, me parece que varios de los allegados a la mayordomía de la cruz de Ostotempa, que son responsables de la organización de las peticiones de lluvia, son también los más quisquillosos en cuanto al temor de que los despojen de los buenos terrenos que se encuentran alrededor de la cueva y del abismo que vigilan como un tesoro, fuente de la humedad y la fertilidad del pueblo (Hémond, 2013; 2014).

Estos elementos dan una señal de la conformación de los grupos de poder dentro de la comunidad que, desde el principio de la década de 1990, se ha abierto a diferentes colores políticos y se ha visto fragmentada en diversas corrientes religiosas. Antes de 1990, el "gobierno indígena" de Guerrero (Franco, Dehouve y Hémond, 2011) suponía, en el nivel de la "comunidad indígena" (nivel inframunicipal), la convergencia en un espacio único de poder civil y religioso, dado que el sistema de cargos religiosos se proponía organizar la fiesta patronal como fiesta única del pueblo. Hoy en día, la pluralización religiosa se vive como un dilema de negación de las "tradiciones". Dichas tradiciones se han visto reinventadas y construidas según los valores y la eficacia necesaria al grupo de los agricultores que siguen teniendo preeminencia en la definición y protección del pueblo (Hémond, 2014).

Castigo, expulsión, poder y responsabilidades

Como consecuencia de la crisis ambiental, se repudian a las autoridades religiosas y políticas y se quiere castigar con muerte o expulsión a los presuntuos culpables. Estos casos se relacionan con el modelo de la realeza sagrada que ve en el dirigente una víctima preferencial. Los castigos físicos y/o las expulsiones son siempre respuestas a numerosos males identificados como tales por la sociedad local. Por lo tanto, es necesario revisar varias propuestas de análisis en torno al conflicto, a las nociones del mal y a sus formas socialmente ritualizadas.

[37] Sobre la importancia de los conflictos locales en Guerrero ligados a la vez al campo religioso y al campo político, véase Villacorta (2013) para el norte del estado.

La noción de realeza sagrada (véase Dehouve, 2013) permite entender las formas de expulsión como un modelo global de control del territorio y a la vez de dinámica territorial iniciada por los fenómenos de expulsión de las "comunidades madres". Además, la noción de expulsión no se reserva al campo ritual. Al contrario, es uno de los castigos o expresión de la violencia más importante que existe en una comunidad indígena. Se inscribe en la estructura social y "se encarna en un personaje con funciones a la vez políticas y rituales que se encuentra al centro de un sistema de realeza sagrada" (Dehouve, 2009).

Para los atliaquenses, la expulsión soluciona diversos conflictos o crisis colectivas tales como un robo, un asesinato, un robo en la iglesia, una tormenta que dañó al pueblo. Cosas y efectos para los cuáles se tiene que encontrar un culpable. De hecho, gran parte de la vida del pueblo se dedica a preguntarse a quién se debe culpar por los acontecimientos malos y señalar a facciones, individuos responsables de los males ocurridos. Castigar, pero sin pasar por la autoridad del comisario que se considera como "bien tibio". Por lo tanto, este control social desemboca en castigos faccionales que se ejercen desde los "católicos verdaderos" (o católicos populares que respetan las peticiones de lluvia y las potencias de los cerros y manantiales, cuevas y pozo). Consideran que el "pueblo" y sus vecinos son un solo cuerpo que hay que expulsar de las disidencias.

En el modelo de la realeza sagrada construido por Dehouve (2012 y 2013), en particular a partir de los ejemplos tlapanecos de la Montaña de Guerrero y en menor medida de los casos nahuas de la misma región, se asume que "el comisario es la figura moderna del rey sagrado" (Dehouve, 2012: 292). En el caso tlapaneco, se analiza que el pueblo queda bajo la guía de un binomio comisario-*xiñá*, es decir, gobernante-sacerdote. Este caso puede aplicarse al binomio comisario-mayordomo del santo del pueblo, en otras aldeas de Guerrero (tanto en el norte y centro, como en la Montaña). Sin embargo, en el caso de Atliaca, las cosas parecen ser más complejas y tengo que decir unas palabras sobre la forma en que funciona esa localidad. Me parece que el comisario no es la figura central del pueblo y que se considera a menudo como una persona sin poder, a quien más bien hay que mandar para que haga las cosas.[38] La captación

[38] Véase ejemplos en Tapia (2007).

político-religiosa se hace principalmente por parte del "grupo del mayordomo" que realiza las peticiones de lluvia a Ostotempa (Santa Cruz de Ostotempa) y en menor medida por las dos otras mayordomías (de San Francisco y San Salvador). En este caso, la pareja mayordomo-*huehueyotl* parece reemplazar a la pareja comisario-*xiñá* que encontramos en los casos tlapanecos. Mayordomo-*huehueyotl*,[39] o sea, en términos de Hubert et Mauss (1899), el sacrificante y el sacrificador, en la Santa Cruz.[40]

Con los ejemplos que se han presentado, se propone considerar la violencia que se desata hacia un "chivo expiatorio" no sólo como la imputación de responsabilidad a una persona en un simulacro de justicia popular, sino como un proceso de "adivinación", de diagnóstico, con sus modalidades de peritaje, que se construyen desde formas culturales e históricas muy específicas. Existe un protocolo, una forma de ritualización en la manera de fincar responsabilidades, de buscar el mal y los maleantes y de solucionar este problema por una expulsión, un ajusticiamiento somero, un asesinato, un linchamiento, una quema etc., como respuesta a una situación social.

Episodios de seguridad pública[41] han seguido el mismo proceso que lo que acabo de describir, desde la búsqueda de un responsable hasta la imputación de responsabilidades, la expulsión o tentativa de ajusticiamiento. Tampoco han faltado quienes quisieron castigar al comisario, el cual, por lo general, intenta interponerse para encarcelar al presunto culpable. Cada elemento estuvo presente, particularmente en 2014, en

[39] Este aspecto ha sido percibido hasta por viajeros, como es el caso de una joven alemana invitada por los jóvenes danzantes de los Tlacololeros en mayo de 2007 que describe la autoridad conjunta del mayordomo de la Cruz como representante del pueblo y el *huehueyotl*. Véase http://ambrowsia.blogspot.com/2007/05/ostotempa-kleiner-bericht-vom-heiligen.html.

[40] Recordemos aquí que la teoría del sacrificio de Hubert y Mauss se apega a la función de tres de los operadores principales : el comanditario como representante de lo colectivo, o sea el mayordomo; el especialista ritual (*huehueyotl*) y la víctima sacrificial (aves sacrificadas en el abismo). El modelo analítico complementario de la "realeza sagrada" permite explicar cómo el gobernante sagrado se vuelve víctima expiatoria si el orden social comunitario se ve afectado. Pero no es el único "chivo expiatorio" y se construyen múltiples culpables locales, desde las alertas milagrosas, apocalípticas, civiles, hasta la desconfianza a lo ajeno, pasando por comportamientos sospechosos.

[41] Como los que ha conocido más recientemente el estado de Guerrero, en particular desde 2007.

diferentes casos: robo, secuestro de un niño, acusación de un forastero que fue matado erróneamente, amenazas a comerciantes del pueblo, constitución de una policía comunitaria no aceptada por el gobierno del estado.[42]

Faccionalismo, competencia religiosa, peligros de una era *narcogore*

Dentro de este contexto, sobre estas prácticas de expulsión y su expresión mediante el faccionalismo religioso en el pueblo, quisiera analizar más precisamente un último ejemplo que nos lleva a la instrumentalización de tales prácticas que ahora podríamos llamar de "protección territorial".

Se trata de tensiones y enfrentamientos que se desataron por motivos confesionales entre los pobladores y que tomaron como pretexto la expulsión del sacerdote de Atliaca de la iglesia de San Salvador (que pertenece a la parroquia de Apango, un pueblo cercano). Salió el caso a colación en los periódicos, a partir de 2013:

> Un grupo de personas mantiene tomada la iglesia de San Salvador en Atliaca, municipio de Tixtla, desde el 27 de septiembre del año pasado [2013], y pide la destitución del sacerdote [...] desde entonces ha impedido que el sacerdote oficie misa en el templo, argumentando que el cura pretende cancelar las tradiciones milenarias de los pueblos indígenas, como el ritual de petición de lluvias que se hace en el pozo de Ostotempa a principios de mayo para el beneficio de las cosechas.[43]

[42] Las policías comunitarias en Guerrero hoy en día forman parte de un proceso de organización que existe en cuarenta y siete de los ochenta y un ayuntamientos de Guerrero (véase Matías Alonso, Aréstegui Ruiz y Vázquez Villanueva, 2014: 439). Con la penetración del narcotráfico y de los carteles del crimen organizado en el territorio, a la par de saqueos forestales y mineros, numerosos pueblos han conformado ahora su policía comunitaria para sanar situaciones de matanza, extorsión y seguridad pública. Es un tema candente de la agenda, ligado a la "autonomía" local contemplada en el convenio 169 de la OIT, en varias legislaciones estatales, a pesar de que el gobierno estatal se niegue a perder el control sobre las fuerzas policiacas.

[43] Véase el periódico *El Sur Acapulco*, por ejemplo: http://suracapulco.mx/archivos/128085.

Posteriormente, en 2014 y 2016, me tocó conversar con varios atliaquenses sobre dicho sacerdote que pretendía quitar la imagen de San Salvador del templo; se le acusó haber dicho que las imágenes religiosas eran sólo "trozos de madera". No faltaron tampoco acusaciones de que era culpable de ingerir bebidas embriagantes. Además, a una fracción de los habitantes no le gustó la obligación de escuchar pláticas y tener prácticas más estrictas para buscar padrinos de bautizo —en particular que sean casados por la iglesia y no sólo por el civil. Asimismo, el párroco trataba de desarrollar su catequesis por medio de pláticas entre los grupos de adolescentes y jóvenes. A partir de ahí, varias personas del grupo de los "originarios o tradicionalistas" (o sea los "católicos" apegados al chamanismo agrario) se inconformaron. En particular, una de las respuestas grupales a estos cambios se dio mediante signos y sueños —los cuales, como se vio más arriba, conforman las pautas de un sistema de control social faccional mediante el temor inspirado en clave apocalíptica—. Fue el caso en particular de una señora, doña Ignacia. Se cuenta que, días antes del huracán Manuel que azotó al pueblo a mediados del mes de septiembre de 2013,[44] tuvo un sueño en el que Dios le dijo: "Ya estoy cansado del padre Carlos Cristino, me está dando muchos problemas y si no lo sacan de Atliaca se les va a caer el cerro Amuchtepec [ubicado al poniente de esta localidad]" (Cervantes, 2015).[45]

Me parece importante insistir en estas versiones difundidas por la prensa y los noticieros de las televisoras ya que permiten analizar los enunciados de los discursos de acusación.

A los ocho meses (mayo-julio de 2014) de estos acontecimientos, llegando al pueblo para mi trabajo de campo, me di cuenta de que esta versión se había difundido entre la mayoría de los "vigilantes" y de los feligreses de la petición de lluvia, lo que habla de un fenómeno de contagión social. Las tormentas Manuel e Ingrid del mes de septiembre de 2013 habían asustado fuertemente a toda la población, provocando levantadas de techo, derrumbes, en particular de las casas de adobe en que vivían los feligreses campesinos pobres. Se planteaba ahora el sueño

[44] La noticia fue, entre otros, reportada por el *Diario de Guerrero*. Véase http://blogdiariodeguerrero.blogspot.fr/2014/01/persiste-en-atliaca-la-exigencia-de-que.html.

[45] http://suracapulco.mx/archivos/295666.

de doña Ignacia como una advertencia divina de que había que barrer la casa de Dios (la iglesia) y restablecer el orden ahí. De tal modo que se instauró una isonomía entre la casa de los santos (la iglesia) y el pueblo. Llegaron a preocuparse además otros habitantes de nivel socioeconómico diferente (comerciantes, pequeños funcionarios, maestros) y se conformó una situación en la que cada quien tenía que tomar partido en "pro" o en "contra" del sacerdote, a pesar de la indiferencia relativa de buena parte de los habitantes que no practicaban la religión de manera regular o eran protestantes.

Para contrastar estos relatos, cabe decir que, en julio de 2014, otros informantes del pueblo me señalaron en forma discreta que el sacerdote quiso cerrar las puertas de la iglesia a horas tempranas porque se había dado cuenta de que ciertas personas utilizaban el recinto para pedir males y echar maldiciones en sus rezos contra otros cristianos. Tal ejemplo informa sobre ciertas prácticas personales del culto. La forma de pedir el bien para sí mismo, para su familia o extensivamente para el pueblo, puede llegar a acciones de "pedir protección contra los que nos quieren hacer males", como me lo comentó una señora rezandera.[46] De ahí que "pedir protección" para sí mismo o por encargo de otra persona podría rebasar el límite aceptado dentro del dogma y de los mandamientos católicos; el padre, como director moral, vigila la idolatría contemporánea de sus feligreses.[47]

Si regresamos a la cronología de los eventos, es preciso agregar que los inconformes iniciaron sus protestas contra el sacerdote de Atliaca a partir del 14 de septiembre de 2013, fecha en que empezaron las lluvias provocadas por la tormenta Manuel. Desde este momento, el padre tuvo que dar misa afuera: "Más de 150 personas se reúnen cada domingo en la iglesia para resguardar el inmueble para evitar que el otro grupo de personas que apoyan al sacerdote Cristino Lugo ingrese al templo.

[46] Es decir, una persona que conoce los rezos y cantos del culto católico.

[47] Sobre rituales de protección y de brujería, véase Figuerola (2013). Este autor plantea la pregunta siguiente que me parece relevante: ¿de qué manera impedir que la sociedad en su conjunto caiga en la violencia en contra de la persona considerada como siendo al origen de la enfermedad, de las desgracias?

Sin embargo los inconformes ofician las misas en la plaza cívica de Atliaca" (Blancas, *El Sur de Acapulco*, 6 de enero de 2014).[48]

El párroco y sus partidarios encontraron luego otro techo, en la capilla de San Francisco en el barrio vecino del centro, invitados por los feligreses que seguían el rito "romano" y guadalupano. Otra noticia periodística sobre el caso fue publicada el 15 de enero de 2014, cuando se reportaron siete personas lesionadas en los enfrentamientos entre partidarios del cura y los defensores de las peticiones de lluvia y "de las tradiciones".

Sobre esta base de tensión, se sumaron otros intereses, en particular políticos y generacionales, que contribuyeron a la conformación de un conflicto colectivo que rebasó las fronteras del desacuerdo entre "catolicismo oficial" y "cultos agrarios". Vemos que los conflictos entre habitantes se plasman en los códigos de la religión y que la acusación de actos delictivos cobra importancia en torno al control de la iglesia de San Salvador. Las efigies e imágenes de San Salvador indexicalizan (en el sentido de Gell, 2009 [1998]) el papel de protector, de la autoridad basada en el control de los elementos climáticos[49] pero también de las riquezas del pueblo. Mientras, en la comisaría oficialmente lugar de gobierno local, se observa el proceso inverso de "desindexación" que afecta el orden, la justicia y sus actores sobre sus modalidades agentivas. En la iglesia, los mayordomos que están a cargo del culto de los santos (San Salvador, Santa Cruz, Virgen de Guadalupe) organizan las fiestas y novenas; vigilan la limosna y las ofrendas, se conforman como un centro económico también. A menudo ha habido estire y afloje entre el sacerdote y los cargueros religiosos del pueblo.

Sin embargo, me parece que este asunto, casi estructural, ha subido un escalón más en el caso que me ocupa. Es muy probable que algunos líderes hayan instrumentalizado el asunto de "las tradiciones" que toman muy a pecho los partidarios de la petición de lluvia y de la "disputa por el templo". Todos los signos nefastos (tormenta, derrumbes de los cerros, sequía, problemas de lluvia) se han concentrado en

[48] Véase http://suracapulco.mx/archivos/126308.

[49] Elementos que son hoy en día todavía fundamentales. Para un ejemplo entre los huaves, véase Lupo (2015).

avisar de ataques contra el centro religioso-protector del pueblo y, en menor medida, contra el polo civil (comisaría). En julio de 2014, varios habitantes que se deslindaban de ambos bandos me explicaron que otra persona había tomado partido contra el sacerdote, liderando el grupo de los "católicos agrarios":

> Una señora, doña Amalia, que apoya al presidente municipal de Tixtla perredista [...]. Con otro señor que se mete en política ya tomaron la iglesia con un grupo de personas que están inconformes con el padre. Desde febrero, marzo, el sacerdote primero celebró la misa en la cancha, en la plaza y ahora estamos en la capilla de San Francisco. Casi mitad y mitad estamos, a favor o en contra del padre. Hay más jóvenes de nuestra parte y más señores grandes. [...] Dicen ellos que el padre es muy exigente, por ejemplo para la confirmación, se necesitan pláticas y conferencias; para el bautizo que los padrinos sean casados por la iglesia. Lo acusan también de prohibir que la gente vaya a las peticiones de lluvia, que vayan a Ostotempa. Se molestaron pero quién sabe si es cierto. El comisario de aquí es priísta, lo sacaron de la comisaría porque una muchacha vio que la puerta de la iglesia estaba abierta y quiso que el grupo que apoya al padre se metiera pero el otro grupo se dio cuenta y empezaron a tocar las campanas. Y la gente se enojó y quisieron lincharla. La llevaron con el comisario y también se enojaron con el comisario y los sacaron de la comisaría (Diario de campo, 5-6 de julio de 2014).

Y con mucho humor, mi informante agregó: "¡Ahora, a ellos [los católicos agrarios], los llaman los 'protestantes', mientras que los 'católicos' son los que se quedaron del lado del padre!"

Por su parte, los rebeldes en contra del padre se llaman a ellos mismos "tradicionalistas", lo que permite entender la alianza que se dio en una segunda etapa con doña Amalia. Esta maestra del pueblo participa de la corriente de los líderes indígenas que surgieron a partir de 1990, con la transición democrática y la conformación de los movimientos indígenas regionales, como el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena en la década de 1990. Este proceso se mide a escala nacional —con el levantamiento del EZLN, el ANIPA— y se unen en diferentes momentos con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en

el estado de Guerrero y, en particular, en el municipio de Tixtla. Desde los años 2000, varios atliaquenses han podido ganar puestos políticos en el ayuntamiento (de regidores, por ejemplo) y han conformado uniones con los políticos locales.[50] En otro ámbito, las reformas constitucionales que han conformado a México como un país pluricultural (convenio 169 de la OIT; reformas constitutionales de 1992, art. 4; y de 2001) permiten reivindicaciones sobre la educación intercultural, las "tradiciones" de los pueblos indígenas y autóctonos, y sus formas de autogobierno. En este marco, doña Amalia junta "lo viejo" con "lo nuevo". Esta nueva normativa permite una alianza de los humildes agricultores hablantes de náhuatl, que se consideran como los "meros originarios", con las nuevas capas de la población: quienes han seguido estudios superiores o medio superiores, maestros bilingües y nuevos líderes. Así se cobija con un toque de tradicionalismo a un movimiento moderno y se conforma una nueva corriente de "tradicionalistas", tejiendo lazos y apoyos con la fracción del PRD local para que apoye a los inconformes en contra del padre. A cambio, eso permite al partido tener clientela política. Otro papel es el del mayordomo Virgilio que se une al movimiento para, posiblemente, seguir controlando la recaudación de las limosnas y donativos de los feligreses.

Este conflicto fue resumido en los periódicos regionales en los términos siguientes:

> Días después (el 13, 14 y 15 de septiembre), azotaron al estado la tormenta tropical Manuel y el huracán Ingrid, provocaron derrumbes en los cerros cercanos, lo que aumentó la creencia en su versión y el temor entre algunos de los feligreses que se sumaron al movimiento de la líder en contra del clérigo impugnado, hasta que fue echado de la localidad (Cervantes, 2015).[51]

Pero aquí no termina esta historia y quizá se está gestando una última etapa, aún más preocupante. Otros conatos de violencia han ocurrido

[50] Sobre la historia política de los pueblos indígenas de esta zona, véase Dehouve, Franco Pellotier y Hémond (2006).

[51] Véase http://suracapulco.mx/archivos/29566.

en Atliaca, que ligan la situación conflictiva con el crimen organizado y el narcotráfico, involucrando a varios de los miembros del PRD municipal, quienes supuestamente quisieron extorsionar a feligreses de la iglesia de San Salvador. A partir de los nombres de las personas acusadas, se entiende que la consejera del PRD municipal es aliada de un diputado local acusado por diferentes ONG y asociaciones de colonos[52] por ser líder de Los Ardillos, un grupo de narcocrimen organizado. A las señoras feligreses que tenían tomada la iglesia, se dice que se les amenazó de extorsión (pago de 1,500 pesos) o, en caso de no pagar, de obligarles a esconder armas en sus casas.[53]

¿Cómo podemos analizar estas acusaciones e informaciones de "tercera mano" desde un enfoque sociológico?

Mercedes Villacorta (2013), en su trabajo sobre el municipio de Cuetzala, en la región norte del estado, analiza la forma en que el poder político, religioso y el crimen organizado van ligados. También muestra en su conclusión que los cargos religiosos tradicionales llamados de "costumbre" —las mayordomías— conforman una parte importante del poder político, dado que controlan el dinero del santo (aplicado a nuestro caso, se trataría de las dádivas para la Santa Cruz y San Salvador). Así, al llegar el pluripartidismo, este ámbito pasa a ser una esfera de poder disputada por los partidos políticos a pesar de que se sigue expresando en términos religiosos. A este análisis, hay que agregar que, en el proceso actual, el pluripartidismo ha desembocado en redes de poder que, en varios puntos del estado de Guerrero, se han aliado al crimen organizado o que han sido infiltrados en el proceso de criminalización territorializada.

La última ola de violencia en Guerrero[54] lleva, por lo tanto, al análisis de la penetración muy central de la estructura político-religiosa

[52] Tengo testimonios de asociaciones de colonos de Chilpancingo al respecto.

[53] Véase el periódico web de la sociedad civil *Mexico sin Censura: Foro activo*: http://mexicosincensura.foroactivo.com/t134-mujeres-nahuas-de-tixtla-se-rebelan-contra-extorsion-consejera-municipal-del-partido-de-la-revolucion-democratica-prd-amanda-reinosa-flores-las-extorsiona-constantemente.

[54] Recordemos el más conocido de estos dramáticos acontecimientos: los 43 desaparecidos de Ayotzinapa, con la doble colusión del poder municipal, la policia municipal y los narcotraficantes liderados por la esposa del presidente municipal de Iguala. Tres de ellos eran jóvenes originarios de Atliaca (Ayotzinapa queda a unos 12 kilómetros de Atliaca).

del gobierno de las comunidades indígenas por parte de los grupos delictuosos. Está claro en este caso que buscan entrar e instalarse, aprovechándose de los conflictos y pleitos internos y colgarse de ellos para generar *business*[55]. Así como el control del núcleo religioso-político, da pie a la generación ilícita de nuevos recursos.

A modo de conclusión

En este texto, intenté aclarar que se cruzan dos grandes procesos y varias escalas. Por una parte, el proceso de ofrenda/sacrificio comunitario de petición de lluvia a cargo del mayordomo de la cruz puede analizarse según la teoría del sacrificio de Hubert y Mauss con las tres funciones de comanditario (sacrificante), asegurado por el mayordomo de la petición de aguas, el operador ritual (sacrificador) y las víctimas sacrificadas (ya que en este pueblo, se mata a las aves que se ofrecen al abismo sin comerlas). Agregándole el modelo del gobernante "sagrado", damos a entender que si no funciona la ofrenda sacrificial o se desata un problema en la comunidad (la sequía, por ejemplo), tendrán que responder por ello las autoridades religiosas y civiles que se vuelven a su vez "víctimas expiatorias". Por otra parte, se construye un proceso de búsqueda y designación de un culpable mediante actos individuales y ulteriormente formación de colectivos de ajusticiamento popular que contemplan, dentro de sus etapas, apariciones de protectores no humanos (la Virgen) y castigo al "culpable" (linchamiento y/o expulsión). A fin de cuentas, intenté mostrar que, desde múltiples caminos, se construyen culpables en el ámbito local.

En el caso atliaquense, las concepciones culturales del mal, de lo nefasto, no se piensan como un estado *per se* sino a través de sus signos observables, de una fenomenología propia que tiende a conformar el proceso general de un sistema de imputación de la desdicha, el

[55] En Acatlán, en julio de 2014, se platicaba de cómo la delincuencia organizada buscaba tener una casa de seguridad en el pueblo, teniendo amenazados al comisario y a la junta municipal.

infortunio. Forman una cadena explicativa que conjunta el cuerpo social y el cuerpo territorial.

En esta ideología, intervienen aliados no humanos deificados que juegan la tarea paradójica de protección de la colectividad contra epidemias, cataclismos, ciclones, conflictos agrarios y, a la vez, son causantes de las desgracias de la comunidad humana si mal se comporta. Estas encarnaciones del pueblo (la iglesia y sus imágenes, la cruz y San Salvador, y varias imágenes santas) se construyen en las representaciones *emic* como el bien codiciado por los maleantes "exteriores" que quieren robarse los bienes de la iglesia. Esta acción funge como la metonimia de un ataque a la comunidad territorializada. Cabe decir que esta ideología es también una topología, que se construye en función de dos polos de riqueza: uno anclado en el valle, representado por la iglesia parroquial y sus fondos limosneros (que forman un tipo de banco comunitario con una tasa de interés menos elevada que las instituciones oficiales de crédito); el otro, por el "templo" de la montaña y del abismo, considerados como la caja fuerte, el tesoro de la abundancia y prosperidad del pueblo (semillero del maíz y del agua) con sus respectivas entidades (*yeyekamê* o aires, cruces, difuntos, sol nocturno). En resumidas cuentas: dinero/maíz. Estos dos polos conforman los puntos referenciales del territorio, articulados en un sistema de predicción que permite explicar o interpretar causas diversas cuyo punto común es atacar el orden colectivo o, más bien, la versión del colectivo social nombrado, definido, interpretado por un grupo y ciertos actores que encarnan la vigilancia oculta del pueblo.

Al hacer este "diagnóstico del problema religioso-ambiental" en Atliaca, vemos que este análisis toma en cuenta la cadena de potencias no humanas, la "cosmopolítica" (Stengers, 2003) y las problemáticas ligadas a la ecología política (Latour, 1999). Las reformulaciones actuales de las prácticas indígenas de acciones rituales sobre el clima tienen que ver con la escasez de los recursos, particularmente del agua (en contexto de crisis climática y por consiguiente social). No debemos olvidar que el ritual agrario —con la petición de lluvia— finca derechos de uso. Procura formas y acciones que procesan la creación de lazos metonímicos al territorio, el anclaje de la autoctonía y las metáforas materiales alrededor del saber climático, así como los procesos de

influencia recíproca en la constitución de identidades regionales (Hémond, 2014). Sin embargo, los papeles sociales de las mayordomías y de los especialistas rituales están en tensión perpetúa y pueden llegar a desembocar en relaciones conflictivas. Es el caso cuando se toma al mayordomo como un chivo expiatorio responsable de la sequía.

En otro nivel de análisis, se puede pensar que estos fenómenos de imputación de la culpabilidad producen signos específicos, social e históricamente construidos —en este caso de tipo precolonial y colonial— susceptibles de reusos culturales, tales como las formas de acusación, los sueños, apariciones, oráculos.[56] La expulsión de culpables podría analizarse dentro de las respuestas históricas de defensa del grupo agrario (encarnado por los feligreses del chamanismo agrario) a lo largo de los siglos, ante la amenaza que pesa sobre el territorio del pueblo. Se cuenta con testimonios y archivos sobre el caso atliaquense.[57]

Sin embargo, como toda ideología, es susceptible de ser un instrumento de poder para grupos sociales o individuos y me parece que aquí se da el caso. En este análisis, se ha visto precisamente cómo se puede instrumentalizar una concepción político-religiosa del pueblo, en particular porque se trata de una unidad socioterritorial pequeña (escala inframunicipal) y que se pueden revertir más fácilmente las normas, reglas y derechos del gobierno interno. Permite a un grupo minoritario en términos numéricos enarbolarse como detentor del bien común, apropiarse de su definición, tomando las riendas del poder material (limosnas, organización de fiestas, fondos sociales)[58] y, finalmente, "partidizándolo", es decir, volverlo un instrumento para su propio bien y el de sus seguidores. Si se acepta esta hipótesis, se podría considerar que la confiscación de los cargos a manos de unas familias puede ser interpretada por otros sectores sociales (por ejemplo, por los convertidos a diferentes corrientes protestantes) como una negación de la democracia

[56] Sobre este aspecto, véase Douglas (1970) y, para la Nueva España, Wobeser (2016).

[57] Véase Ruiz Medrano *et al.* (2012).

[58] No he podido investigarlo con claridad en este pueblo pero en numerosas localidades nahuas de la zona Norte-Centro-Montaña, los fondos de la iglesia resultantes de la limosna, de los dones de los feligreses y de los bienes propios eclesiásticos (terrenos de cultivo, ganado, etc.) permiten alimentar fondos sociales para préstamos a baja tasa de interés reservados a los habitantes (por ejemplo, Ameyaltepec); o para apoyar a viudas o huérfanos (por ejemplo, Xalitla). Aquí, el rumor reza que "se prestan entre ellos los de la iglesia".

(fr. *déni de démocratie*) interna. Pero, a su vez, como toda ideología, la democracia está sujeta a diferentes instrumentalizaciones que permiten asentar otros poderes personales o camarillas.

Fincar responsabilidades al culpable, identificar el mal y a los maleantes, expulsarlos de forma violenta o aniquilarlos. Con eso, se mueven las facciones que se definen a partir del momento en que se obliga a cada habitante a tomar posición. Surgen líderes de opinión que en este caso pueden estar muy impregnados de una cultura religiosa de tipo católica muy popular, de cultos y de pensamientos de tipo milenarista, y/o muy modernos en la cultura de la violencia, tal como se visibiliza en los periódicos “amarillistas”. Aquí se cruzan formas de tipo étnico, clasistas, rural/campesinas. Tal pareciera que en Atliaca se ha dado una dinámica confesional de la diversificación socioeconómica y de la gestión política. En este contexto, se refuncionaliza el dispositivo de los rumores y de las acusaciones públicas que desencadenan movimientos de violencia y de ajusticiamiento popular.

La hipótesis última es que, con este reclamo de tipo milenarista con tintes a la vez precoloniales y coloniales, asistimos probablemente a otra fase del conflicto por el control de los recursos (tierra, producción agrícola, agua, bosques, bancos de arcilla del río) así como por los fondos monetarios obtenidos de la “limosna”, que se asemeja para ciertos habitantes a un impuesto obligatorio cuya finalidad es permitir hacer mejorías al templo y preparar el banquete de todos los participantes. Según apreciaciones críticas dentro del pueblo, en el caso de Atliaca, la fuente del poder la tiene quien organiza y maneja las ceremonias, sean patronales o de petición de lluvia, para la protección del pueblo. A menudo, a lo largo de los últimos treinta años, han acusado a los mayordomos de la cruz de Ostotempa de lucrar con la limosna y la comida[59] (véase Flores Limón, 2001).

Para abrir otras vetas de análisis, hay que señalar que se está gestando también cierta forma de pluralidad local que une a personas que pueden tener distintas confesiones religiosas o políticas, en particular

[59] Para más detalles sobre las ofrendas y la organización ritual de la petición de lluvia en el pozo de Ostotempa, véase Hémond (2013 y 2014).

dentro de grupos de residencia "mixtos".[60] ¡La alianza no se prevé, hay que ajustarse a ella! ¿Qué importancia tomarán estos sectores en el futuro? Quizá en esta incógnita residirá una clave del convivir juntos.

BIBLIOGRAFÍA

Nota aclaratoria

A pesar de la desaparición de varios sitios web o blogs citados en este texto e *infra*, aclaro que las ligas web mencionadas fueron consultadas durante 2016. La información resultante de estas fuentes se procesó en el texto en el mismo año.

Alcalá, Luisa Elena, Patricia Díaz Cayeros y Gabriela Sánchez Reyes (2009). "Solemne Procesión a la imagen de Nuestra Señora de Loreto: la epidemia de sarampión en 1727", *Encrucijada* 2 (1): 22-51.

Ariel de Vidas, Anath (2012). "Miracle et espace social au village nahua de La Esperanza, Mexique", *Ateliers d'anthropologie*, 37. https://ateliers.revues.org/9229?lang=en.

Blancas, Luis (2014a). "Insiste en la destitución del cura el grupo que mantiene tomada la iglesia de Atliaca", *El Sur Acapulco I. Periódico de Guerrero*. http://suracapulco.mx/archivos/126308.

Blancas, Luis (2014b). "Se reunirá con los inconformes para evitar incidentes en Santa Cruz y Atliaca, dice el obispo Alejo Zavala", *El Sur Acapulco I. Periódico de Guerrero*. http://suracapulco.mx/archivos/128085.

Boudon, Raymond (2001). "La rationalité du religieux selon Max Weber", *L'Année Sociologique*, 51 (1): 9-50.

Boudon, Raymond (2002). "Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique?", *Sociologie et Sociétés*, 34(1): 9-34.

[60] Es el caso, entre varios, del hijo de mis huéspedes quien se casó con la hija protestante del pastor de Acatempa. Fue recibida como nuera en este hogar católico (que apoya al "sacerdote") sin que se le pidiera cambiar de religión.

BRODA, Johanna (2001). "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 165-238.
CLAVERIE, Élisabeth (2009). "Parcours politique d'une apparition", *Archives de Sciences Sociales des religions*, 145: 109-128.
CERVANTES, Zacarías (2015). "Un sueño y la excomunión de una católica provocaron el conflicto religioso", *El Sur. Periódico de Guerrero*. http://suracapulco.mx/archivos/295666.
DEHOUVE, Danièle (2009). "À propos de la notion d'expulsion", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 148: 25-31. DOI:10.4000/assr.21471.
DEHOUVE, Danièle (2012). "La concepción político-religiosa de la vida y de la muerte: el caso tlapaneco", en Valverde, María del Carmen, Johannes Neurath y Perig Pitrou (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación, teorías de la persona y comunidad*, México, Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos/ Centro de Estudios Mayas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 289-306.
DEHOUVE, Danièle (2013). *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, París, CNRS Éditions.
DEHOUVE, Danièle, Víctor Manuel Franco Pellotier y Aline Hémond (eds.) (2006). *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/ Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
DEMANGET, Magali (2013). "Commensalités pour les morts et les saints", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, 25 (July). https://alhim.revues.org/4485.
DIARIO DE GUERRERO (2014). "Diario de Guerrero: persiste en Atliaca la exigencia de que les cambien sacerdote". *Diario de Guerrero*. http://blogdiariodeguerrero.blogspot.fr/2014/01/persiste-en-atliaca-la-exigencia-de-que.html.
DOUGLAS, Mary (ed.) (1970). *Witchcraft, confessions & accusations*, Londres, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth.
DOUGLAS, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Evans-Pritchard, Edward (1963). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.

Fainzang, Sylvie (2000). "La maladie, un objet pour l'anthropologie sociale", *Ethnologie Comparée*, 1. http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r1/s.f.htm.

Figuerola Pujol, Helios (2010). *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Flores Limón, Félix (2001). *El mito y la realidad del Atzatzilístlii en Oztotempan*, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (pacmyc), de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (dgcpi), Unidad Regional Guerrero. https://books.google.fr/books/about/El_mito_y_la_realidad_del_Atzatzil%C3%ADstli.html?id=x8RVAAAAMAAJ&redir_esc=y.

Franco Pellotier, Víctor Manuel, Danièle Dehouve y Aline Hémond (eds.) (2011). *Formas de voto, prácticas de las asambleas y toma de decisiones: un acercamiento comparativo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.

Frazer, James G. (1981). *Le Rameau d'Or. Le roi magicien dans la société primitive. Tabou et les périls de l'âme*, París, Robert Laffont.

Gell, Alfred (2009 [1998]). *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Dijon, Les Presses du Réel.

Girard, René (1983). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

Harris, Marvin (1980). "Chapter Two: The Epistemology of Cultural Materialism," en *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Nueva York, Random House, pp. 29-45.

Hémond, Aline (2013). "Métaphores temporelles et offrandes alimentaires: pratiques d'élaboration du sens rituel", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers alhim,* 25. https://alhim.revues.org/4547.

Hémond, Aline (2014). "Cocinando el 'vivir juntos'. Comida sacrificial indígena, procesos de autoctonización y alteridad en el suroeste de México", *Anthropology of Food*, S9. http://aof.revues.org/7595.

Heusch, Luc de (ed.) (1990). *Chefs et rois sacrés*, *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 10.

Hobbes, Thomas (2000 [1651]). *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État Chrétien et Civil, [Leviathan, or the Matter, Form, and*

Power of A Common-Wealth Ecclesiastical and Civil], París, Gallimard.

HUBERT, Henri y Marcel Mauss (1899). "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année Sociologique*, 2: 29-138. http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

INEGI (2005). *II Conteo de Población y Vivienda*. http://www.inegi.org.mx.

INEGI (2015). "Espacio y Datos de México". http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mapa/espacioydatos/default.aspx?l=120610006.

LATOUR, Bruno (1999). *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, París, La Découverte.

LUPO, Alessandro (2015). "La Serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México)", *Revista ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali),* junio, 4 (1): 88-123. DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-1875.

MASSON, David P., Nelson de Masson, Mollie Elaine y Pascual Aburto (s.f.). *Tiuelis titlajtlajtos náhuatl. Náhuatl de Guerrero y español,* Instituto Lingüístico de Verano. http://www-01.sil.org/mexico/nahuatl/guerrero/L003-PuedeHablar-nah.pdf.

MATÍAS Alonso, Marcos, Rafael Aréstegui Ruiz y Aurelio Vázquez Villanueva (eds.) (2014). *La rebellión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*, Chilpancingo, Instituto de Estudios Parlamentarios "Eduardo Neri" del H. Congreso del Estado de Guerrero/ Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión/ Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

MÉLENOTTE, Sabrina (2009). "Una experiencia zapatista: San Pedro Polhó, doce años después", en Mestries, Francis, Geoffrey Pleyers y Sergio Zermeño (coords.), *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*, Barcelona, Anthropos, pp. 225-242.

MÉXICO SIN CENSURA (2015). "Mujeres nahuas de Tixtla se rebelan contra extorsión; consejera municipal del Partido de La Revolución Democrática (PRD), Amanda Reinosa Flores, las extorsiona constantemente", *Mexicosincensura.foroactivo.com*. http://mexicosincensura.foroactivo.com/t134-mujeres-nahuas-de-tixtla-se-rebelan-contra-extorsion-consejera-municipal-del-parti-

do-de-la-revolucion-democratica-prd-amanda-reinosa-flores-las-extorsiona-constantemente?akata.

Miranda Ayala, Abel (2012). "¡Se apareció la Virgen!… dicen vecinos de Atliaca", *Diario de Guerrero*, 24 marzo 2012. http://blogdiariodeguerrero.blogspot.fr/2012/03/se-aparecio-la-virgen-dicen-vecinos-de.html.

Nicasio González, Irma Maribel (2010). "Sistema comunitario de procuración de justicia", en Sánchez, Carolina y Carlos Zolla (coords.), *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero (EDESPIG): Diagnóstico y perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, cap. XI: 401-404. http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDMQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.nacionmulticultural.unam.mx%2Fedespig%2Fdiagnostico_y_perspectivas%2FRECUADROS%2FCAPITULO%252011%2F2%2520poblacion%2520indigena%2520y%2520conflictos%2520electorales.pdf&ei=hj1gUsWGDoXG0QWht4HICw&usg=AFQjCNHUOhDvIA4Fzcpfs22VpvjkD2XPdg&bvm=bv.54176721,d.d2k.

Olivera, Mercedes (1979). "Huemitl de mayo en Zitlala: ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 143-158.

Raby, Dominique (2007). "The 'Cave-Dwellers' Treasure: Folktales, Morality and Gender in a Nahua Community, Mexico", *Journal of American Folklore*, 120 (478): 401-444. https://www.jstor.org/stable/20487577?Search=yes&resultItemClick=true&searchText=dominique&searchText=raby&searchText=dweller&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Ddominique%2Braby%2Bdweller%26amp%3Bwc%3Don%26amp%3Bfc%3Doff%26amp%3Bgroup%3Dnone%26amp%3Bacc%3Doff&refreqid=search%3Ae25a3f2fbdd83a370c8bc1f16fe6fa8b&seq=1#page_scan_tab_contents.

Ruiz Medrano, Ethelia, Claudio Barrera Gutiérrez y Florencio Barrera Gutiérrez (2012). *La lucha por la tierra: los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica.

SAHLINS, Marshall (1989). "L'étranger roi ou Dumézil chez les Fidjiens", en *Des îles dans l'histoire*, París, Gallimard, pp. 85-113.

SCUBLA, Lucien (2003). "Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire", *Revue du MAUSS*, 2 (22): 197-221. https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2.htm-page-197.htm

SIERRA, María Teresa (2004). *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Porrúa.

STENGERS, Isabelle (2003). *Cosmopolitiques*, París, La Découverte.

TAPIA GÓMEZ, José C. (2007). "Cambio social y procesos electorales en Atliaca", *Oxtotitlán, Revista de la Universidad Autónoma de Guerrero*, 1: 44-48.

VILLACORTA LÓPEZ, Mercedes (2013). *La disputa por el templo. Política, religión y etnicidad en un municipio del Norte de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

WOBESER, Gisela von (2016). *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/apariciones/celestiales.html.

DISPUTA POLÍTICO-DISCURSIVA Y LÓGICAS DE ACUSACIÓN EN LA PRENSA ESCRITA FRENTE A LOS NUEVOS RIESGOS DE LA MINERÍA CANADIENSE EN SAN LUIS POTOSÍ

David Madrigal González

La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan a la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho razón política.

Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (1993)

Introducción

Hacia la segunda mitad de la década de los años 1990, el caso del conflicto por las operaciones mineras de tajo a cielo abierto en el municipio de Cerro de San Pedro, del estado de San Luis Potosí, empezó a hacer visible la emergencia de una nueva preocupación social local por los peligros y riesgos de esta actividad para los recursos del entorno y la salud de la población. A partir del proyecto de la empresa canadiense New Gold-Minera San Xavier, se hizo evidente que los cuestionamientos colectivos relacionados con los peligros y riesgos de la minería en la actualidad son sistemáticamente paralizados, reprimidos o disimulados en los medios de difusión, asignándoles su lugar en el terreno de la pugna político-discursiva. Esto genera una dinámica de competencia entre afirmaciones, legitimaciones, promesas de control y descalificaciones que organiza los discursos relacionados con este tipo de conflictos de acuerdo con la lógica de relaciones de poder que impera en el país, por lo menos en lo que se refiere al medio ambiente, esto es: "¡quien paga manda!", "¡lo que importa es el progreso!", "el progreso no puede ser malo".

Para los propósitos de este artículo, me enfocaré en los discursos generados por este caso de estudio entre 1996 y 2000, publicados en el diario de mayor circulación en la entidad. El periódico *Pulso*, con un tiraje de 30 000 ejemplares impresos y una frecuencia de publicación de lunes a domingo (IFE, 2013: 17), constituye apenas una muestra de la forma en que los cuestionamientos colectivos acerca de los peligros y los riesgos de la minería canadiense son organizados en torno al relato de "progreso" construido por los actores dominantes. Esto erosiona su propia legitimidad y dominación, lo que da lugar a la posibilidad de proyectos de resistencia (Tarrés, 2014: 15) como el que ha sostenido en San Luis Potosí el Frente Amplio Opositor a la Minera San Xavier durante más de veinte años.

El periodo de análisis que abarca este trabajo resulta significativo desde, por lo menos, dos puntos de vista. El primero se vislumbra desde los inicios del conflicto: existen aspectos estructurales fundamentales para la construcción de opinión pública en la sociedad potosina en relación con los peligros y riesgos de la minería, así como en lo relativo a las promesas de progreso económico. Por un lado, la competencia entre las distintas lógicas de acusación empieza en los muros discursivos de un cerco mediático local enclavado geográfica y simbólicamente en la Plaza de Armas de la capital potosina. Por otro lado, la forma en que dicho cerco estructura racionalmente el futuro imprevisible con relación a los riesgos de la minería canadiense, por medio de intervenciones discursivas que compiten con los reclamos colectivos hasta organizarlos en torno a un relato de "progreso económico".

El segundo punto de vista se relaciona con este proceso de competencia comparando las distintas lógicas de acusación de los actores del conflicto en la prensa local. Durante el proceso, tanto los representantes de los intereses de la empresa, como los funcionarios institucionales de los tres niveles de gobierno recurren al discurso en tanto mecanismo de criminalización de la protesta[1] contra la minería canadiense. La criminalización sirve eventualmente como contención mediática, pero no

[1] La protesta social se entiende aquí como la impugnación directa de los paradigmas ordenadores del sistema político, en donde consenso, orden y representación son los pilares de la dominación ejercida desde el presupuesto de la exclusión (Rosas, 2011: 179). Por su parte, la criminalización de la protesta se refiere a la tipificación de las conductas contestatarias y a la

logra inhibir por completo la emergencia paulatina de una reflexividad social local más generalizada sobre la normalización histórica de los riesgos relacionados con la actividad minera en la entidad (Madrigal, 2014b: 486). La normalización histórica de los riesgos de la minería se ha sostenido sobre el argumento de que la fundación de la ciudad fue posible gracias a la minería, por lo tanto, ésta ha sido su vocación económica y se encuentra ligada a la vocación del territorio estatal para el cual también ha sido central la actividad económica generada por la minería: "¡la minería no puede ser mala!".

La cada vez más latente posibilidad de superar esta normalización histórica de los riesgos y los peligros de la minería, mediante la aceptación de su potencial contingencia,[2] constituye, desde mi punto de vista, una parte sustancial de los conflictos socioambientales relacionados con esta actividad en nuestro país. En otras palabras, es nada más y nada menos lo que está en juego en la dinámica de cambios y de conflictividad de las distintas regiones mineras en territorio mexicano, de ahí su relevancia en cuanto al análisis de la disputa de los actores locales por la producción social del discurso público, ya que esto se encuentra en la base de su interacción y de su relación con el medio ambiente.

El abordaje teórico

Para el abordaje teórico, en este artículo acudo al marco general de la sociedad del riesgo, así como a las nociones de conflicto socioambiental, contingencia, riesgo, peligro, prevención del peligro, lógicas de acusación, reflexividad social y normalización histórica de los riesgos. La manera en que estas nociones se articulan obedece a mi intento de comprender desde la antropología social los procesos de construcción

predisposición de los operadores jurídicos en la aplicación de las sanciones respectivas (*ibid.*: 182-183).

[2] La contingencia ya no puede pensarse como una confrontación de este mundo frente a otro posible, sino únicamente en relación con lo que la sociedad como sistema selecciona. En este sentido, son precisamente las estructuras comunicativas de los sistemas de la sociedad las que regulan la medida de la contingencia y la complejidad que se revela como mundo (Luhmann, 1992: 17).

discursiva de los conflictos socioambientales contemporáneos en México. Me intereso particularmente en los mecanismos de dominación y su materialización en prácticas que van más allá de lo dicho en los medios de difusión, en la medida en que simbolizan algunas de las disputas y conflictos sociales centrales en las poblaciones mineras de la provincia mexicana.

Las múltiples modalidades del discurso de los medios de difusión influyen en el contenido y principios fundamentales de nuestros conocimientos y representaciones sociales (Van Dijk, 2005: 173). Las noticias, como una de estas modalidades, tienen impacto en lo que en verdad pensamos (aun críticamente), en lo que creemos importante o irrelevante, en los acontecimientos que nos parecen o no interesantes. En suma, aunque no siempre influyen de manera directa en nuestras opiniones, las noticias determinan parte de los principios y estrategias de nuestro procesamiento social de la información, así como los marcos interpretativos que aplicamos para la comprensión de los acontecimientos sociales y políticos (Van Dijk, 2005: 174).

De acuerdo con lo anterior, empiezo con la noción general de la "sociedad del riesgo". Ésta designa una fase de desarrollo de las sociedades modernas en la que, mediante la dinámica de cambio, la producción de riesgos políticos, ecológicos, individuales y colectivos escapa cada vez más a las instituciones de control y protección de la "mentada" sociedad industrial (Beck, 1996: 201). Si bien esta noción surge en el contexto de los países industrializados como resultado de un hiperdesarrollo económico y tecnológico, existe una tendencia a extender el enfoque de la sociedad del riesgo a escala planetaria sin cuestionar su traducción en la dimensión local. Nos enfrentamos entonces, según este marco explicativo, a la transición mundial de las sociedades occidentalizadas en general, donde el eje de la vida está dejando de ser la producción de bienes para dar paso a la elaboración sistemática de sus propios males. Se trata de un estadio de la modernidad en el que, con el desarrollo de la sociedad industrial hasta nuestros días, las amenazas provocadas ocupan un lugar predominante tanto en el debate como en los conflictos públicos y políticos (Beck, 1996: 202-203).

Según Beck (1998a), existen cuatro fuerzas impulsoras de la transición de las sociedades occidentalizadas hacia la sociedad del riesgo. La

primera, el progreso: éste es asumido como el sustituto de la inconformidad colectiva en forma de aceptación de fines y consecuencias que se desconocen o se minimizan en el debate público. La segunda fuerza es el estado de bienestar, que se generaliza o banaliza hasta perder su esencia y revelar sus límites y aspectos más sombríos. La tercera fuerza es la paulatina retirada del intervencionismo estatal en el terreno social, por ejemplo, en el proceso de acumulación de avances tecnológicos que implica amenazas desconocidas, se configura como una sola presencia política con distintos niveles, que engendra derechos generalizados y una cultura política ciudadana que busca nuevas formas de participación al margen del propio sistema político. Y la cuarta fuerza opera mediante un recorte de las posibilidades democráticas de intervención, mientras que, al mismo tiempo, crece la necesidad de las instancias democráticas existentes que tomen en cuenta la crítica y las preocupaciones de la opinión pública (Beck, 1998a: 240).

En el caso del valle de San Luis Potosí, son precisamente el debate en la esfera pública y el conflicto político en torno al proyecto de explotación industrial de las minas históricas de oro y plata del municipio de Cerro de San Pedro, por parte de la empresa canadiense New Gold y su filial mexicana Minera San Xavier, los que han evidenciado el fracaso de los sistemas normativos, la emergencia de una creciente demanda de control frente al crecimiento urbano e industrial en la región, así como los riesgos y los peligros que representa para la población la presencia cercana de un proyecto minero de tajo a cielo abierto.

La centralidad de la noción de riesgo en este momento hace necesario distinguir entre estos y otros peligros, una vez que este tipo de mal está al acecho. Lo haré en función de una idea base para este artículo: la competencia entre las lógicas de acusación se encuentra en el centro de la organización social y política de las sociedades occidentalizadas y se expresa, a escala local, en el debate y en la exhibición en los medios de difusión del conflicto público y político en torno a los peligros y los riesgos.[3]

[3] La idea se desprende de la premisa que sirvió como eje del Seminario "Las concepciones del mal y su tratamiento social", a cargo de la Dra. Danièle Dehouve del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia (CNRS, por sus siglas en francés), en el marco de la Cátedra Institucional "Joaquín Meade" 2013 del Programa de Estudios Antropológicos de El

El riesgo, en las sociedades occidentalizadas, es la medida, el dispositivo de racionalización, de cuantificación, de medición del azar, de reducción de la indeterminación (Beriain, 1996: 9). Es el principio organizador de los discursos acerca de los riesgos en una lógica de prevención del peligro que permea tanto a las instituciones del estado como al sector empresarial, en la medida en que descansa sobre el despliegue científico-técnico de ambos y sobre las expectativas de progreso de una población.

El peligro, por su parte, es cuando los daños del despliegue científico-técnico, en aras del "progreso", afectan a un entorno humano o natural en particular, como resultado de los riesgos asumidos por otros que toman las decisiones sobre dicho entorno. Es decir, los daños se atribuyen a causas que escapan del propio control y afectan a otros que no son los que han tomado las decisiones (Beriain, 1996: 18). En este contexto, los riesgos de la medida (también los errores de la medición) son algo muy distinto de lo que es medido como riesgo (Luhmann, 1996: 129).

En la vida cotidiana, en la política, la economía y las ciencias, se comparte la creencia de que los peligros que no pueden imputarse a ningún dios, ni diablo, ni demonio, sino que tienen su origen en el desarrollo tecnológico-industrial y científico-económico, pueden medirse, descubrirse, perseguirse, tratarse y evitarse (Beck, 1998b: 115) si son tratados como riesgos. Las lógicas de acusación se generan en el terreno de la pugna político-discursiva respecto a dicha posibilidad de medición y, por lo tanto, de reducción de los peligros a riesgos por esa vía de la racionalidad.

Existe una parte de la sociedad local que no comparte la definición técnica del riesgo como algo que puede descubrirse, perseguirse, tratarse, minimizarse y evitarse. La correspondiente lógica de prevención del peligro en la que los daños son atribuidos a factores fuera del propio control y de la responsabilidad de los funcionarios gubernamentales y de la empresa minera canadiense es desaprobada, es decir, el peligro es

Colegio de San Luis. Es decir, la prevención del peligro y la lógica de acusación se encuentran en el centro de la organización social y política, tanto en agrupaciones indígenas como en los grupos que viven en las sociedades modernas occidentalizadas.

el riesgo pero cargado de "el mal". La organización de una parte de la población en una resistencia que se ha prolongado por más de veinte años cuestiona directamente la prevención de los peligros y los riesgos mediante la racionalización-cuantificación-tecnificación, así como su tratamiento a través de un relato de "progreso" creado por los intereses económicos y políticos dominantes (Tarrés, 2014: 15).

La presencia discursiva de la resistencia en la pugna política que los grupos implicados enfrentan en este conflicto mediante lógicas de acusación, en lugar de reducir la incertidumbre, aumenta la necesidad de criterios racionales, cuantificables y medibles en el contexto de este caso. Con el paso del tiempo, esto lleva a un aumento de los peligros y la contingencia de los daños, más allá del ámbito de responsabilidad de la empresa y de las autoridades municipales, al grado de que un derrame de agua con cianuro, contenida en piscinas de lixiviación para su uso en los procesos de separación del mineral, puede ser imputado a fenómenos atmosféricos como una "lluvia atípica", tal como ocurrió en Cerro de San Pedro en el mes de mayo de 2014.[4]

La competencia entre lógicas de acusación trabaja para la construcción discursiva de lo indeterminado en determinado, para la definición de lo contingente en lo que está bajo control, participa en la estructuración racional de un futuro imprevisible que se anticipa a los peligros reduciéndolos a riesgos por la vía de los avances tecnológicos de la minería canadiense para poderlos medir. Sin embargo, no se puede con ello impedir que la posibilidad de los daños se vuelva contra su propia reducción racional de la problemática socioambiental local. La misma presencia de conflictos socioambientales, que se suscitan entre actores locales por intereses opuestos en torno al impacto ambiental o las externalidades de una determinada actividad o proyecto (Sabatini, 1997: 3), es una de estas formas en que se reacciona socialmente a la reducción racional de los riesgos, los peligros y las externalidades a una mera cuantificación, un asunto de probabilidades y de tecnologías para su control, o una utopía de "progreso".

El conflicto socioambiental surge entonces también a raíz de las interacciones discursivas entre los actores cuando éstos establecen un con-

[4] *Pulso*, 07/06/2014: A2.

texto de disputa política por los recursos del entorno. No hay conflicto ambiental que no sea social, pero no todo conflicto social está necesariamente relacionado con la disputa político-discursiva por los recursos naturales o el medio ambiente. En los conflictos socioambientales como el que analizamos, son importantes los intereses, la información y la desinformación sobre las externalidades y consecuencias en la calidad de vida, el medio ambiente y la economía locales (Sabatini, 1997: 4). Con la emergencia de una mayor conciencia ambiental sobre los impactos de la minería canadiense, dichas externalidades y consecuencias no previstas son reconocidas como problemas que deben ponerse en discurso para poder atenderse y solucionarse. La conciencia ambiental requiere información, así como la interpretación de esa información a la luz de intereses y valores. El contexto social y cultural es importante en la formación de esa conciencia, cuyo aumento estimula la acción organizada de la comunidad local para resistir ante las externalidades y los impactos asociados (Sabatini, 1997: 4), esto es, para resistir a la parte maligna de los riesgos.

Pero si la resistencia quiere generar y conservar un movimiento de protesta, tiene que seleccionar un tema específico, ponerlo en discurso y aferrarse a éste. A diferencia de los movimientos socialistas del siglo XIX, los nuevos movimientos no determinan sus metas partiendo de una crítica social que se especifica en el objeto, sino que utilizan su tema para encontrar lo que se podría criticar de su propia sociedad (Luhmann, 1992: 100). En el plano de las significaciones socializadas o por socializar, tiene lugar entonces la pugna por la asignación de un sentido socialmente aceptado para la totalidad del proceso (Baeza, 2008: 52).

La normalización histórica de los riesgos por la actividad minera se encuentra en este plano de la disputa por las significaciones y la construcción del discurso público, en el cual se definen las amenazas a las que socialmente se pone atención, así como aquellas que se mantienen en un punto ciego; punto ciego que se estructura desde el propio sistema socioambiental y las relaciones de poder que lo sostienen. En tal sentido, una persistente miopía, una selectividad y las contradicciones toleradas son parte de un proceso de normalización que no indica una debilidad de percepción social sino, más bien, una fuerte intención de proteger los valores y formas institucionales (Douglas, 1996: 21) que

acompañan al sistema socioambiental local y mantienen las relaciones de poder que imperan sobre el territorio. La emergencia local de una nueva conciencia de los riesgos y de los peligros científico-técnicos de la minería canadiense, en la actualidad, es un signo de cambios en las bases sociales de la selectividad en torno a esta actividad. La construcción discursiva de la resistencia en el caso de Cerro de San Pedro da cuenta de ello, así como de un proceso de reflexividad social que busca superar la normalización histórica de los riesgos de la actividad minera en el valle de San Luis Potosí. La reflexividad, en este sentido, no alude tanto a la reflexión, como el adjetivo "reflexivo" sugiere, sino a la autoconfrontación, al tránsito de una época de desarrollo industrial sin límites a una era del riesgo que se realiza anónima e imperceptiblemente en el curso de la modernización, conforme al modelo de efectos colaterales latentes (Beck, 1996: 202).

La noción de "sociedad del riesgo", desde un punto de vista teórico-social y de diagnóstico cultural para este caso, designa un cambio en el desarrollo industrial de la sociedad potosina en el que las amenazas autoprovocadas están llamadas a ocupar un lugar preponderante en el debate y los conflictos públicos y políticos en torno a los peligros y los riesgos (Beck, 1996: 204). De esta manera, en la construcción discursiva de la resistencia y la lucha contra la empresa New Gold-Minera San Xavier en el estado de San Luis Potosí, es la sociedad local la que alerta sobre la necesidad de una autolimitación del desarrollo urbano-industrial conforme al modelo de prevención del peligro científico-técnico. El cometido de la alerta es redefinir social y culturalmente los peligros potenciales o el mal que, desde los estándares de la minería moderna, se asumen en términos de "progreso", responsabilidad social, seguridad, control, sustentabilidad, limitación de perjuicios (Beck, 1996: 204) y contención de efectos nocivos.

Las condiciones estructurales de producción de las noticias locales y la pugna político-discursiva

La competencia entre las distintas lógicas de acusación que se organizan en el discurso público de los medios de difusión locales acerca de los peligros y los riesgos de la minería canadiense, a partir de los intereses políticos del aparato gubernamental y los intereses económicos de la empresa minera, empieza en el corazón de la arquitectura urbana de la ciudad de San Luis Potosí.

Durante el trabajo de campo realizado para la investigación sobre el caso de Cerro de San Pedro entre 2005 y 2010, encontré que los periodistas de las fuentes gubernamentales y de los asuntos políticos partidistas y políticos en general, realizaban buena parte de su trabajo periodístico a partir de la recolección de testimonios y declaraciones en el contexto de la Plaza de Armas.[5] Este espacio central de la ciudad sirve como núcleo de atracción para distintos informantes de la capital y del interior del estado. Lo mismo acuden a este escenario con sus actos de protesta los campesinos del altiplano o las sexoservidoras de la Huasteca, que las organizaciones de la sociedad civil, los funcionarios, los empresarios, los artistas y los intelectuales para realizar alguna conferencia de prensa, un foro de debate, un festival artístico o lanzar una denuncia a título personal. Sin prescindir de otros medios y otros espacios, en la capital potosina éste es el centro del intercambio informativo y la estructura espacial específica donde se construye buena parte de lo que se publica en forma de noticias locales.

[5] Esta plaza de la ciudad asume un conjunto de funciones que el resto de las plazas sólo cumple parcial o eventualmente. Cumple con funciones económicas: en su costado sur y norte se encuentran por ejemplo tiendas como Sears y Telcel, respectivamente. Cumple con funciones religiosas ya que, en su costado oriente, al lado derecho del antiguo Palacio Municipal, se encuentra la Catedral de la ciudad. Cumple con funciones políticas dado que se encuentran presentes los edificios ocupados por los poderes municipal y estatal. Finalmente, cumple con funciones culturales puesto que se utiliza también como escenario de conciertos y otras actividades culturales organizadas tanto por instituciones de gobierno como por asociaciones y organizaciones ciudadanas. Además, esta plaza pública y sus lugares de reunión y de encuentro como cafés, pasillos, kiosko, portales y puestos de periódico, cumple con funciones mediáticas al formar parte de la estructura espacial dentro de la cual acontece, en el sentido de la interacción social, la producción de noticias y el proceso de construcción del discurso público sobre los asuntos y problemas locales.

En los últimos diez años, el uso de nuevas tecnologías y de las redes sociales para ejercer el periodismo o para el consumo de noticias ha cambiado en alguna medida la capacidad de contención del cerco mediático local. Con estas nuevas plataformas de intercambio, las noticias pueden darse a conocer más rápidamente y llegar más lejos casi en forma inmediata. No obstante, la dinámica de interacción en cuanto a la producción de noticias sigue el patrón atracción-intercambio en la medida en que los reporteros, editores, jefes de prensa y articulistas forman parte de una comunidad que ha usado esta estructura espacial por generaciones para tales objetivos. Durante su trayectoria laboral, estos trabajadores de la noticia van cambiando de medios y de puestos, pero con frecuencia siguen siendo parte de la comunidad nuclear desde la cual se producen y administran las noticias locales y estatales. Inclusive la ubicación de la mayoría de las empresas editoriales de los diarios locales se encuentra en el primer cuadro de la ciudad. Quienes trabajaban como reporteros en estos medios impresos en algún momento se colocan como jefes de prensa en otro diario, en otro medio o como parte de alguna oficina de prensa gubernamental, de algún partido político o de alguna organización y éstos en general también tienden a ubicar sus instalaciones rentando algún inmueble en el centro de la ciudad.

Desde el inicio de la conformación del Patronato Pro Defensa del Patrimonio Histórico de Cerro de San Pedro en 1996, que posteriormente se convertiría en el Frente Amplio Opositor a la Minera San Xavier (FAO), antes de que los integrantes de la organización denominada Pro San Luis Ecológico, A.C. se unieran a la resistencia contra la minería canadiense, así como de la organización ciudadana denominada Educación y Defensa Ambiental, A.C.,[6] los activistas advirtieron que, para dar a conocer el problema a la opinión pública local y pugnar por la cobertura del tema en los medios de difusión, tenían que acudir y hacerse de un lugar discursivo en la Plaza de Armas.

[6] Ambas organizaciones fueron protagonistas de la lucha contra la instalación de un confinamiento de desechos industriales de la empresa trasnacional Metalclad, en el municipio de Guadalcázar, en la primera mitad de la década de los noventa.

La prevención del peligro

Dicen que el que pega primero pega dos veces. Los primeros en lanzar la alerta sobre el caso de Cerro de San Pedro en la prensa local fueron los funcionarios gubernamentales. En julio de 1996, es decir, un año después de que en el pueblo de Cerro de San Pedro y en la capital potosina se supiera que una empresa canadiense había llegado al lugar para emprender un proyecto de explotación de las minas históricas de Cerro de San Pedro, el entonces director estatal del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) declaró desde sus céntricas oficinas que la dependencia no había recibido ninguna propuesta de una empresa llamada "San Xavier".[7] El mismo día y en la misma página, se publicó una declaración del director del Fomento Minero del gobierno del estado en la que prometía que se pediría "opinión a los san pedrenses" para llevar a cabo el nuevo proyecto minero en Cerro de San Pedro.

Este tipo de contradicciones en el discurso de los funcionarios sembraron las primeras sospechas. Veinte días después, este mismo personaje, quien para febrero de 1998 ya figuraba en la disputa política discursiva como gerente de relaciones públicas de Minera San Xavier, aparecía, una vez más, para informar que la empresa invertiría inicialmente 500 millones de pesos para crear una fuente de trabajo que impactaría en la economía de la misma población. Además, mencionaba que la empresa canadiense Metallica Resources, Inc. presentaría un estudio de impacto socioambiental a más tardar en el primer cuatrimestre de 1997.

La dirección de Fomento Minero reaccionó a estas noticias informando que estaría atenta para sancionar que se cumplieran "todos los requisitos que garanticen la preservación histórica del lugar". En la misma información se aseguraba que los funcionarios de la empresa se habían comprometido con la necesidad, compromiso y obligación de acercarse a las autoridades competentes para cumplir con los pasos formales de su instalación. Así garantizaban que no empezarían a trabajar sin acatar las normas, leyes y reglamentos que rigen el desarrollo de un proyecto de esta naturaleza. Se trataba, decía la nota, no sólo de hacer una mina y nada más, sino del compromiso de la compañía con la po-

[7] *Pulso*, 04/07/1996: A2.

blación y el medio ambiente, para realizar la explotación de las reservas mineras existentes en Cerro de San Pedro. Finalmente se indicaba en el texto que hasta el momento la empresa había invertido

> 75 millones para exploración sistemática en mapeo geológico del área, apoyada con barrenación de pozos, estudios geoquímicos y geofísicos, así como investigaciones metalúrgicas que continuaban las que se hicieron en 1970 por otras compañías y que hasta ahora han dado indicios de factibilidad costeable en la explotación de fundos.[8]

Con la publicación de esta declaración se empezó a esbozar la prevención del peligro con criterios racionales, retórico-legales, científicos y técnicos. Ya se veía venir la disputa político-discursiva que despertaba las primeras acciones de protesta y las pintas (grafitis) que aparecían por varios puntos de la ciudad: "¡Fuera Minera San Xavier de Cerro de San Pedro!" El mal para la ciudad venía claramente de Cerro de San Pedro.

En los primeros tres años del conflicto, entre 1996 y 1998, la prevención del peligro o de ahuyentar el mal del proyecto minero en la prensa local por parte de las autoridades y la empresa, consistió en lanzar por delante la inversión millonaria y la creación de empleos, así como la intervención de especialistas de "las investigaciones metalúrgicas" que tendrían que plasmarse en un "estudio de impacto socioambiental". Además, se consideraba que la prevención del peligro estaba contemplada por la ley en este tipo de requisitos y entonces debería cumplirse.[9]

Cabe mencionar que la regulación ambiental vigente en el estado de San Luis Potosí se ha desarrollado apenas en las últimas dos décadas.

[8] *El Heraldo*, 24/07/1996: 2.

[9] En su sección V, artículo 28, la LEGEEPA de 1988 establecía sobre la Evaluación de Impacto Ambiental "la realización de obras o actividades públicas o privadas, que puedan causar desequilibrios ecológicos o rebasar los límites y condiciones señalados en los reglamentos y las normas técnicas ecológicas emitidas por la Federación para proteger el ambiente, deberán sujetarse a la autorización previa del Gobierno Federal, por conducto de la Secretaría o de las entidades federativas o municipios, conforme a las competencias que señala esta Ley, así como al cumplimiento de los requisitos que se les impongan una vez evaluado el impacto ambiental que pudieran originar, sin perjuicio de otras autorizaciones que corresponda otorga a las autoridades competentes" (*Diario Oficial de la Federación*, 1988: 33).

La Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA), que servía de ley marco y que establecía la regulación normativa en materia ambiental en el ámbito federal, fue expedida en 1988 y modificada justo en 1996, aunque después sufriría otras modificaciones. Por su parte, la Ley Ambiental del Estado de San Luis Potosí se expidió hasta diciembre de 1999.

En cuanto a la prevención del riesgo por la vía de la inversión millonaria y de la creación de empleos como muestras del prometedor progreso, unos meses después "directivos de la empresa San Xavier" anunciaron una inversión de 50 millones de dólares en Cerro de San Pedro y la creación de 300 empleos directos y 2,700 indirectos. Además, informaron que se había presentado el proyecto al gobernador del estado y que la primera fase de pruebas para "identificar la alta productividad" de las minas ya se había concretado.[10] Ésta fue la primera vez que intervino discursivamente la empresa "San Xavier" en términos oficiales y con el aval del gobernador del estado, Horacio Sánchez Unzueta, quien se encontraba terminando la administración a su cargo y tal vez por ello daba la bienvenida a "todo lo que sea en apoyo del desarrollo y el empleo en favor de San Luis".[11]

En agosto del mismo 1996, la delegación estatal de la Procuraduría Federal para la Protección del Ambiente (PROFEPA) declaró a la prensa local que no había peligro para la salud de los habitantes y que había realizado un estudio en el que se detectó que las partes por millón encontradas en las inmediaciones de las minas había disminuido a la mitad, por lo tanto, que se encontraban "muy por debajo de lo indicado por la norma número 52 de residuos peligrosos".[12]

Puede resultar irónico, pero también es un imperativo de la información sobre el marco de las inversiones extranjeras y los negocios que se pretendían encadenar entre esta y la siguiente administración. Era evidente la omisión de la resistencia y la forma en que, en la disputa político-discursiva, la prevención del peligro se traducía en la omisión

[10] *Pulso*, 10/04/1997: 2A.
[11] *Pulso*, 10/04/1997: 2A.
[12] *Pulso*, 15/08/1996: A2.

del peligro, ya no digamos en su reducción a una medición tecnológica de riesgos.

En el mes de octubre de 1997 apareció una nota, sin autor, en la que se anunció la presentación de la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) por parte de la empresa y donde esta última afirmaba que utilizaría "medidas de alta tecnología y seguridad en su proyecto".[13] Curiosamente, la confirmación y puesta a disposición del público de la Manifestación de Impacto Ambiental, conforme a lo establecido en el artículo 34 de la LEGEEPA, se llevaría a cabo en el Día de Muertos.[14] No podía ser más oportuno el augurio para dicha manifestación de impacto, ya que apenas veinte días después de aquella noticia, activistas de la organización Pro San Luis Ecológico, A.C. denunciaron que dentro del cuerpo de la MIA no se encontraba el estudio sobre riesgos.[15]

A finales de 1997, cambió la persona en el gobierno estatal pero no el partido político en el poder. Fernando Silva Nieto, del Partido Revolucionario Institucional (PRI), sucesor de Horacio Sánchez Unzueta, inició su gestión con declaraciones en la prensa sobre su visita al pueblo de Cerro de San Pedro "para conocer de primera mano las inconformidades de la población".[16] Un mes y medio después, el mismo gobernador anunció que el gobierno canadiense invertiría un millón de dólares a través de la empresa Roche-Itée Groupe para realizar investigación destinada a combatir la sobreexplotación de los mantos acuíferos, uno de los problemas de la zona señalados por la resistencia como impedimento para la instalación de la minera. La firma entre el gobierno de San Luis y la empresa canadiense se realizó en la Ciudad de México y fue atestiguada por el presidente de la República, Ernesto Zedillo, y el gobernador general de Canadá, Roméo LeBlanc.[17] Se preparaba entonces el terreno para la intervención de los especialistas de la minería en la disputa político-discursiva.

La prevención del riesgo por la vía de la intervención de "especialistas" determinó la nueva línea político-discursiva que los funcionarios

[13] *Pulso*, 16/10/1997: 2A.
[14] *Pulso*, 02/11/1997: 4A.
[15] *Pulso*, 22/11/1997: 11A.
[16] *Pulso*, 30/11/1997: 7A.
[17] *Pulso*, 16/01/1998: 2A.

del gobierno estatal habrían de seguir. El primero en ponerse en sintonía fue el secretario de Desarrollo Económico del Gobierno del Estado, informando a la prensa que se tenía el aval de los estudios realizados por el Instituto Politécnico Nacional y la Universidad Nacional Autónoma de México para la operación de Minera San Xavier.[18] Se esperaba que otros funcionarios del gobierno estatal se pronunciaran en el mismo sentido, pero en el mes de marzo el secretario de Ecología y Gestión Ambiental declaró que el gobierno todavía no tomaba una decisión sobre el caso de Cerro de San Pedro y que los estudios con los que se contaba no eran definitivos.[19]

La ambigüedad de las declaraciones anticipaba en realidad una nueva acometida de la inversión canadiense y la generación de empleos como forma expedita para prevenir o, por lo menos, mitigar la preocupación social por los riesgos. La Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnap) publicó en la sección de deportes la convocatoria para llevar a cabo una reunión informativa y el debate sobre el proyecto[20] estableciendo un plazo de 48 horas para la presentación de propuestas. La reunión se llevó a cabo en el club Lomas Racquet,[21] lugar identificado como “un club para la gente de dinero”. Tanto la noticia sobre el fracaso de la reunión informativa como la correspondiente a la extraña muerte del alcalde de Cerro de San Pedro tres días después, a pesar de que sucedió al día siguiente de la reunión en la que todavía se le vio públicamente,[22] contribuyeron a que la nueva arremetida de la inversión y los empleos como forma expedita de prevención de los riesgos no se consolidara.

Este momento coyuntural de la disputa político-discursiva marcó la pauta para agregar un elemento nuevo a la prevención empresarial del peligro. La empresa aprovechó el fallecimiento del munícipe para publicar un desplegado en el que lamentaba “profundamente” lo acontecido con “el Sr. José Baltazar Reyes Loredo Loredo, persona de reco-

[18] *Pulso*, 28/02/1998: 4A.

[19] *Pulso*, 06/03/1998: 2A.

[20] *Pulso*, 17/03/1998: 5D.

[21] El Lomas Racquet Club fue inaugurado el 31 de marzo de 1982. Véase http://lomasracquet.com/index.php/home/nosotros.html.

[22] *Pulso* 23/03/1998: 8B.

nocida solvencia moral y decidido espíritu de trabajo en favor de su comunidad, de quien esta compañía siempre recibió su decidido apoyo. Manifestamos nuestras más sentidas condolencias a sus familiares y a su pueblo. Rogamos a Dios por su pronta resignación y el eterno descanso de su alma".[23]

El tono impersonal de los discursos mediáticos de la empresa se convertiría, en lo subsecuente, en el tratamiento diplomático hacia la población en general, pero al mismo tiempo, se volvió una forma sistemática de omitir la presencia social de la resistencia. A mediados del mes de abril de 1998, el gerente general de Minera San Xavier declaró que, en caso de que Semarnap negara el permiso para operar, la empresa se iba.[24] El mismo modo diplomático de prevención del peligro fue imitado por la parte gubernamental. El mandatario estatal puso el ejemplo y dijo a la prensa que se podía realizar una consulta para que los potosinos expresaran su opinión sobre el proyecto minero.[25] Sin embargo, nadie secundó al gobernador; incluso aparecieron en bloque el secretario de Desarrollo Económico del Gobierno del Estado y el presidente de la Comisión de Ecología del Congreso estatal, uno para afirmar que el plebiscito era innecesario si la empresa cumplía con todos los requisitos[26] y el otro para declarar que los diputados descartaban el plebiscito.[27] La ruptura era evidente pero el recurso diplomático para tratar el problema se reafirmó.

Mientras que la empresa se mantenía a la espera del dictamen final del gobierno estatal sin detener sus operaciones, su tratamiento de la prevención del peligro dio un giro de la diplomacia a la vía de los hechos y las acciones asistenciales en las localidades ubicadas en el perímetro de impacto del nuevo proyecto minero. En el mes de mayo, la empresa aprovechó la celebración del Día de las Madres para realizar un desayuno y publicar la noticia de que había sido "agradable y concurrido dicho festejo en la Minera San Xavier".[28] En el mes de junio, la

[23] *Pulso*, 24/03/1998: 6A.
[24] *Pulso*, 16/04/1998: primera plana.
[25] *Pulso*, 05/04/1998: primera plana.
[26] *Pulso*, 16/04/1998: 8A.
[27] *Pulso*, 16/04/1998: 9A.
[28] *Pulso*, 10/05/1998: 6A.

empresa anunció acciones para la "preservación del templo de Cerro de San Pedro"[29] aunque, a decir de los habitantes del pueblo, las obras sólo quedaron en una remodelación "por encimita". Después se informó del apoyo de la empresa para "la celebración de las fiestas patronales de Cerro de San Pedro", con una conferencia sobre la historia del pueblo, la presencia de la orquesta infantil del ayuntamiento de la capital y un ballet folklórico del Instituto Potosino de Bellas Artes.[30]

A diferencia del desplegado con la convocatoria para la reunión informativa sobre el proyecto en el Lomas Racquet Club, publicado en la sección de deportes, estas inserciones —pagadas por la minera canadiense— aparecieron en la sección de notas locales donde publicaron la mayor parte de las informaciones sobre el caso. En el mes de julio, se publicó una esquela para felicitar "a todos los ingenieros de minas, geólogos, metalurgista, directivos y trabajadores en general de la industria minero metalúrgica" con motivo del Día del Minero, rematando el texto con la frase "actividad forjadora de hombres de bien".[31]

Los cambios en las labores de convencimiento de la población de que la empresa era quien se encargaba de prevenir el peligro de acuerdo con la ley y con sus métodos de medición y de control para que los ciudadanos no se preocuparan por ello o, mejor aún, se ocuparan de aprovechar los beneficios que estaba generando el proyecto de la empresa, empezaron a ser vistos por los grupos de la resistencia como "palos de piñata". Las protestas no cedieron. El ingeniero Mario Martínez Ramos, fundador y líder de la resistencia, acudía insistentemente a la Plaza de Armas junto con otros habitantes del pueblo para buscar a los periodistas y reiterar su rechazo al proyecto minero. Por ejemplo, en el mes de septiembre declaró que, de los treinta y dos propietarios de las casas habitadas en el pueblo de Cerro de San Pedro, veintidós se oponían a la venta de sus predios.

La empresa siguió en la línea de las acciones asistenciales y en octubre invitó "al público en general a la gran verbena cultural con motivo del Día de la Raza".[32] El evento se llevó a cabo en la plazoleta de

[29] *Pulso*, 08/06/1998: primera plana.
[30] *Pulso*, 28/06/1998: 4A.
[31] *Pulso*, 11/07/1998: 9A.
[32] *Pulso*, 09/10/1998: 5A.

Aranzazú, ubicada en el centro de la capital potosina, con la presencia de unas cuarenta personas. Éste fue un elemento nuevo en la disputa, puesto que la prevención del peligro por la vía diplomática y de la inclusión social se trajo a la ciudad y para ello se contó con el apoyo del personal del H. Ayuntamiento de San Luis Potosí, el Club de Leones, el Deportivo Punto Verde, el Lomas Racquet Club, el Club de Rotarios de San Luis Potosí y la Cruz Roja. El apoyo y el lugar donde se llevó a cabo la actividad fueron poco representativos de la población de la ciudad, pero esto fue suficiente para que William C. Dodge, gerente general de la empresa, declarara días después que empezarían operaciones en un plazo máximo de un año.[33]

La reacción vino del Grupo Plural San Luis, un conjunto de políticos, intelectuales, académicos y personas con distintas actividades que se interesan y reúnen para el análisis de los acontecimientos sociales, económicos y políticos de la entidad. A propósito de su reunión a finales de octubre, se publicó una nota en la que se daba cuenta de la sesión en la que se había tratado el caso de Cerro de San Pedro concluyendo, entre otras cosas, que la minera provocaría cáncer en la población de la zona debido a las emisiones de cianuro.[34] El propio diario hacía su juego en la disputa discursiva poniendo en la misma página la declaración de William C. Dodge acerca de la inversión millonaria que realizaría la empresa y la "confianza" que tenían los inversionistas en San Luis Potosí para realizar "proyectos".[35] Los riesgos por un lado, pero las ganancias millonarias por el otro lado. Unos días después, la empresa publicó un nuevo desplegado invitando "a la comunidad del municipio de Cerro de San Pedro al evento cultural con motivo de la celebración del Día de Muertos". Esta actividad incluía la exposición de los logros alcanzados en un taller de pintura, uno de repujado y otro de alfarería, que la empresa presumía como parte de sus atenciones con la población de las localidades en el municipio de Cerro de San Pedro.[36]

Después del anuncio de "luz verde" al proyecto de Minera San Xavier con la entrega de la "opinión técnica" y una propuesta de cien con-

[33] *Pulso*, 23/10/1998: 5A.
[34] *Pulso*, 25/10/1998: 11A.
[35] *Pulso*, 25/10/1998: 11A.
[36] *Pulso*, 01/11/1998: 8A.

dicionantes por parte de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí[37] en el mes de enero de 1999,[38] ya no se agregaron nuevos elementos al tratamiento de la prevención del peligro de la empresa y el gobierno. En sus últimas apariciones, la empresa publicó una felicitación "al ilustre historiador potosino padre Rafael Montejano y Aguiñaga al recibir la presea" Plan de San Luis.[39] Después, una nota reafirmó un estricto apego de la Minera San Xavier "a las leyes y normas ecológicas" y como "prueba" de ello, mencionó la certificación ISO 14001 "obtenida por la empresa minera Cambior, socia de MSX".[40] Más adelante, una declaración del nuevo gerente de relaciones públicas de Minera San Xavier afirmaba el cumplimiento de "los requisitos y condicionantes" para poder operar.[41] Y por último, en una noticia firmada por el diario se anunciaba el recorte de personal ante la tardanza del gobierno del estado para decidir si la empresa iniciaba o no operaciones.[42]

En cuanto a las últimas intervenciones de las instancias de gobierno, vinieron las declaraciones del director del área de regulación sanitaria de los Servicios Estatales de Salud (SES), quien señaló que realizarían estudios para verificar que la empresa minera canadiense no originara "trastornos a la salud".[43] Después, el alcalde de la capital intervino para decir que analizaría "los efectos" de las operaciones de la empresa sobre la ciudad.[44] Siguió el delegado estatal de la Semarnap para informar que en San Luis Potosí eran tres los proyectos que habían requerido estudios de impacto ambiental, entre ellos el de Minera San Xavier; los otros dos eran Metalclad en Guadalcázar y la Termoeléctrica en Tamuín a cargo del grupo CEMEX.[45] Más adelante, los funcionarios del Instituto Nacional de Ecología y la Semarnap federal se pronunciaron por un "sí condicionado" al cumplimiento de todos los requisitos por parte de la

[37] *Pulso*, 05/01/1999: primera plana.

[38] Posteriormente reducidas a noventa en voz del propio gobernador (*Pulso*, 06/05/2000: primera plana).

[39] *Pulso*, 17/01/1999: 4A.

[40] *Pulso*, 10/07/1999: 4A.

[41] *Pulso*, 21/12/1999: 5A.

[42] *Pulso*, 19/03/2000: 9A.

[43] *Pulso*, 07/01/1999: 5A.

[44] *Pulso*, 17/01/1999: 7A.

[45] *Pulso*, 19/02/1999: 2A.

empresa Minera San Xavier.[46] Por su parte, Fernando Toranzo Fernández, entonces director general de los Servicios Estatales de Salud, declaró que habría "vigilancia epidemiológica en Cerro de San Pedro".[47] Asimismo, el secretario técnico de la gerencia estatal de la Comisión Nacional del Agua informó que se había autorizado la utilización de un millón de metros cúbicos de agua anuales para la MSX, pero que no se le había permitido la perforación de pozos.[48] Y, finalmente, intervino el director general del Centro Nacional de Prevención de Desastres (CENAPRED), de la Secretaría de Gobernación, quien anunció que se editaría el atlas de riesgos y que por el momento lo que se sabía era que "el principal factor de peligro en San Luis Potosí" era el transporte de sustancias peligrosas,[49] no la minería de tajo a cielo abierto. Era obvia la omisión de que la minería de tajo a cielo abierto también implica la transportación y manejo de sustancias peligrosas.

En mayo de 2000, la empresa obtiene la autorización del permiso de uso de suelo por parte del Gobierno del Estado. En respuesta, los grupos integrados en la resistencia llegaron hasta el interior del Salón de Gobernadores, dentro del Palacio de Gobierno, donde se llevó a cabo el acto de autorización de dicho permiso.[50] La figura del gobernador se había venido diluyendo en la disputa discursiva acerca del caso o, mejor dicho, la retirada del estado era evidente una vez que se habían fijado las bases de una prevención del peligro por medio de la inversión, la generación de empleos, la retórica del marco normativo y regulatorio vigentes, la retórica de la intervención de expertos y científicos de las instituciones educativas locales y nacionales, y la retórica de la medición y el control de los riesgos por medio de los métodos y tecnologías utilizados.

Respecto a la postura pública acerca de la actuación de la empresa, se sentaron las bases de una relación de permisividad a partir del asistencialismo y el discurso diplomático, es decir, a partir de "guardar las formas". En el caso de la resistencia que, entre otras cosas, tuvo el mé-

[46] *Pulso*, 15/03/1999: primera plana.
[47] *Pulso*, 18/03/1999: 2A.
[48] *Pulso*, 23/03/1999: primera plana.
[49] *Pulso*, 29/08/1999: 8A.
[50] *Pulso*, 06/05/2000: primera plana.

rito de romper el monopolio de la prevención del peligro por parte de la empresa y el aparato gubernamental, simplemente era tratada con la máxima discursiva instituida por el expresidente del PRI, Carlos Salinas de Gortari, en la década de los años noventa: "yo ni los veo ni los oigo".

Competencia entre lógicas de acusación: de la resistencia, del Estado y de la empresa minera canadiense en la prensa local

El diablo, el mal y los peligros están en los detalles. La lógica de acusación de la resistencia fue puesta en discurso por primera vez en la prensa local en agosto de 1996. Una persona, que se presentó en la noticia como "habitante de Cerro de San Pedro", informó que había interpuesto una demanda ante la PROFEPA por la presencia de cianuro en los lodos residuales de la explotación de plata que dos personas del lugar (Tomás y Roberto Alcalde) habían venido haciendo desde hacía más de veinte años.

El denunciante señaló que la empresa canadiense "San Javier" había iniciado una perforación a 45 grados un mes atrás y le preocupaba que, de empezar la explotación de los minerales, se iban a necesitar grandes cantidades de cianuro que podían ser nocivas para la población del municipio de Cerro de San Pedro.[51] El mismo personaje dijo haber visto casos en los que el ganado y los pájaros se morían envenenados por tomar agua de las piletas contaminadas con esta sustancia peligrosa. Se trata de las primeras noticias con las que la población de la ciudad se informaba de lo sucedido en Cerro de San Pedro. Este tipo de noticias movilizó también otras ideas sobre el riesgo, como el riesgo de derrumbes en la iglesia del pueblo de Cerro de San Pedro, considerada "patrimonio de la Nación", debido a las detonaciones de la mina, y el riesgo de que la falta de agua fuera cada vez más marcada con el desarrollo de la actividad extractiva.

Finalmente, los grupos de la resistencia calificaron de "amañada" la supervisión realizada por un verificador ambiental de la PROFEPA quien,

[51] *Pulso*, 14/08/1996: A10.

después de realizar un muestreo del lodo generado y depositado en las cortinas de la planta, informó que se habían encontrado bajas concentraciones de cianuro y que estos niveles estaban permitidos por la legislación ambiental.[52] Este tipo de información muestra una incipiente organización entre los grupos de la resistencia, ya que se usaba una mezcla de argumentos que provenían de distintos grupos y personas que se estaban incorporando o que estaban participando con su asesoría. Éste es el caso de una nota en la que aparece el presidente del entonces Patronato Pro-defensa del Patrimonio Histórico de Cerro de San Pedro y otro integrante del mismo patronato, informando sobre la "alarma" que había generado entre la población del municipio la utilización de cianuro a cielo abierto y los riesgos de que las explosiones provocaran "daños irreversibles" en el paisaje.[53] Con la publicación de este par de intervenciones de la oposición al proyecto minero, se daba el "banderazo" de salida para la conformación de su propia lógica de acusación. Ésta prevenía de otra manera los peligros y los riesgos de la minería canadiense y sus métodos de explotación de tajo a cielo abierto y de lixiviación con cianuro. Los criterios y argumentos eran distintos a los de la racionalidad técnica de la empresa o la racionalidad científico-legal de los funcionarios gubernamentales. Sin embargo, la lógica de acusación no era exclusiva de la resistencia y esto abrió el espacio para la disputa político-discursiva y la competencia entre reclamos.

Mientras que la lógica de prevención del peligro, en el caso del Gobierno del Estado, depositaba su confianza en las instancias legales y en los expertos,[54] la empresa se amparaba en la presentación de la manifestación de impacto ambiental según lo establecía el marco jurídico y la utilización de "medidas de alta tecnología y seguridad en su proyecto".[55]

En diciembre de 1997,[56] después de que los integrantes de la resistencia pidieron al gobierno estatal apoyo para detener el proyecto mine-

[52] *Pulso*, 14/08/1996: A10.

[53] *Pulso*, 08/09/1996: primera plana.

[54] Para 1997 se informaba de una alianza con la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) que, a través de su Secretaría General, anunciaba estar dispuesta a hacer estudios sobre Cerro de San Pedro (*Pulso*, 02/12/1997: 2A).

[55] *Pulso* 16/10/1997: 2A.

[56] *Pulso* 14/12/1997: 9A.

ro en Cerro de San Pedro —reforzando durante los siguientes 12 meses esta petición con acciones colectivas como marchas, plantones, presentación de proyectos alternativos de inversión, foros e interposición de recursos legales—, un senador del Partido Acción Nacional (PAN) acusó a los grupos de la resistencia de ignorantes y los señaló como los responsables de un boicot que dañaría a la entidad.[57] Unos días después, el dirigente del Partido Popular Socialista (PPS) declaró que el caso en sí mismo servía como bandera de grupos buscando llamar la atención.[58] Después, el presidente de la Comisión de Ecología del Congreso del estado informó que no había postura oficial sobre el conflicto y que eran "puros chismes".[59] Al día siguiente, la empresa minera, financiando una manifestación a su favor en la Plaza de Armas y aprovechando la cobertura informativa, difundió la idea de que los opositores al proyecto eran personas de clase económicamente alta que no eran originarios de Cerro de San Pedro.[60] Esto constituyó el remate de esta primera arremetida de la lógica de acusación en voz de la clase política, lo cual hacía patente que la resistencia contaba ya con una forma de intervenir en la disputa político-discursiva a través de sus acciones de protesta y sus apariciones en la Plaza de Armas. También se realizaron otras acciones en otros lugares, como en el propio pueblo de Cerro de San Pedro, pero éstas no siempre lograban cobertura informativa.[61]

En el mes de diciembre de 1998, el ingeniero Mario Martínez Ramos, líder de la entonces incipiente resistencia organizada, denunció la intención del gobierno estatal de dar a conocer el 24 de diciembre el dictamen con la opinión científico-técnica de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), cuando "todo mundo está distraído". Informó también que la empresa había comprado un hotel en obra negra, ubicado a un costado del edificio de la Presidencia Municipal, para convertirlo en oficinas.[62]

[57] *Pulso*, 04/04/1998: primera plana.
[58] *Pulso*, 19/04/1998: 2A.
[59] *Pulso*, 22/04/1998: 2A.
[60] *Pulso*, 23/04/1998: 4A.
[61] *Pulso*, 30/11/1998: 2A.
[62] *Pulso*, 16/12/1998: 13A.

Al inicio de 1999, se pronunció Pro San Luis Ecológico, A.C. para calificar de "amañado" el contenido del documento emitido por la UASLP.[63] Al día siguiente, el gobernador Fernando Silva Nieto avaló dicho dictamen y calificó de inviable un plebiscito para decidir si operaba o no la empresa minera.[64] En la misma página, se publicó también la intervención de la resistencia, esta vez en voz de la coordinadora de la organización Educación y Defensa Ambiental, A.C., quien dijo que estaban en contra de la operación de la minera y en la misma nota se mencionaba que el "grupo de los 8" denunciaba que "San Xavier" era "una tapadera de la empresa Cambior", la más peligrosa de este tipo de compañías mineras con antecedentes de "problemas graves de contaminación en Alaska, Arizona y recientemente en Guyana".[65]

La empresa no se podía quedar atrás. Tres días más tarde, el gerente general William C. Dodge declaró que los grupos opositores a la Minera San Xavier "eran insignificantes".[66] Un día después, se publicó una información en la que "ejidatarios de Cerro de San Pedro" denunciaron que la empresa había comprado "casas y predios de manera irregular".[67] La nota, firmada por un reportero del diario, ofrecía una opinión del comisariado Felipe Alvarado Castillo, quien dijo que seguirían rentando a la empresa el predio de 260 hectáreas, incluida la zona urbana, y que él estaba a favor de que operara la minera porque crearía empleos en la zona. La misma nota reportaba también la opinión del señor Armando Mendoza Ponce, quien dijo que el ejido prácticamente no operaba y que sus integrantes ni siquiera vivían ya en el poblado. Asimismo, Mendoza Ponce denunciaba al anterior presidente municipal de Cerro de San Pedro, Carlos Escalante Hernández, por haber vendido varios predios que ya tenían dueño, en contubernio con su esposa Cirina Martínez.[68] El mismo día, se publicó otra nota en la que la viuda del ex al-

[63] *Pulso*, 06/01/1999: 8A.
[64] *Pulso*, 07/01/1999: primera plana y 5A.
[65] *Pulso*, 07/01/1999: 5A.
[66] *Pulso*, 10/01/1999: 6A.
[67] *Pulso*, 11/01/1999: primera plana.
[68] *Pulso*, 11/01/1999: primera plana.

calde de Cerro de San Pedro, José Baltazar Reyes Loredo, acusaba al exprocurador de haber desaparecido pruebas del asesinato de su esposo.[69]

Las acusaciones desaparecieron casi un mes de la prensa local. Posteriormente, apareció Roberto Castillo Cuevas, presidente del Patronato Pro Defensa del Patrimonio Cultural e Histórico de Cerro de San Pedro, para informar que se había entregado un documento al presidente de la República para acusar la compra ilícita de predios por parte de la Minera San Xavier.[70] Días después, se dio a conocer el "sí condicionado" del Instituto Nacional de Ecología (INE) y la Semarnap.[71] El mismo día, el ingeniero Mario Martínez, por parte de los grupos en resistencia, informó a la prensa que se iban a la "resistencia civil" para impedir la operación de la minera.[72] La declaración se acompañó con la acción en las calles y recursos legales como el amparo.[73] Todo esto fue integrado a la lógica de acusación de la protesta, según la cual, a partir de este momento se asociaba con el gobierno y la empresa en una alianza peligrosa contra la población.

Días más tarde, el gobernador Fernando Silva Nieto declaró que sería "protegido el patrimonio de San Pedro" y que el "gobierno impondría otras condiciones a la minera" para que no se corriera ningún peligro.[74] Tres días después, en desplegado de media plana, la empresa declara su apego a las leyes mexicanas y subraya el "esfuerzo económico" que había hecho para "cubrir el costo de la confianza de la ciudadanía y autoridad", e invitaban a "los grupos y personas que han manifestado su oposición y desaprobación a que en forma directa nos manifiesten sus inquietudes y dudas sobre el proyecto, mediante el diálogo abierto y sincero que conduzca al beneficio de la colectividad".[75] En respuesta, la coalición de grupos de defensa de Cerro de San Pedro se manifestó durante la toma de posesión del nuevo arzobispo de la capital. Ahí se aprovecharon los reflectores para denunciar que la Manifestación de Impac-

[69] *Pulso*, 11/01/1999: 2A.
[70] *Pulso*, 10/03/1999: 9A.
[71] *Pulso*, 15/03/1999: primera plana.
[72] *Pulso*, 15/03/1999: primera plana.
[73] *Pulso*, 16/03/1999: primera plana.
[74] *Pulso*, 16/03/1999: primera plana.
[75] *Pulso*, 18/03/1999: 9A.

to Ambiental (MIA) que había presentado la empresa "estaba fuera de la realidad".[76] Un día después, el ingeniero Mario Martínez Ramos informó que la resistencia preparaba una manifestación con la presencia de algunos delegados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y pidieron la intervención de Derechos Humanos.[77] Días después, el mismo Martínez Ramos informó que recibirían apoyo de Greenpeace México[78] y, para rematar, esta última organización se pronunció a través de su presidente Alberto Pérez Shoelly, quien acusó a la empresa Minera San Xavier de ser una compañía con "muy malos antecedentes a nivel mundial por problemas de contaminación".[79]

En el mes de mayo, el gobernador Fernando Silva Nieto informó que se había reunido con el primer ministro de Quebec, Lucien Bouchard, con el grupo canadiense SNC Lavalin, en asociación con la empresa Construcciones Protexa, así como con inversionistas de Roche-Itée Groupe, para tratar el asunto de la sobreexplotación del acuífero de San Luis. La información precisaba que la reunión se había llevado a cabo en el World Trade Center y que habían estado presentes el senador del PRI, Juan Ramiro Robledo, y el ministro de Industria de Quebec, Guy Julian.[80] Nuevamente aparecía una nota en la que se informaba de una manifestación de los grupos de la resistencia frente a las instalaciones de la Semarnap en razón del fallo a favor de la Minera San Xavier.[81] Unos días después, Armando Mendoza Ponce, habitante del pueblo e integrante del Patronato Pro Defensa del Patrimonio Histórico y Cultural de Cerro de San Pedro, informó que demandarían a la empresa por el cierre de los caminos de servidumbre de paso y por el hostigamiento que estaban recibiendo las doce familias que se oponían a la destrucción de su pueblo.[82] Al día siguiente, el gerente general de la empresa declaró que operarían "sin riesgos para la población" y que sólo

[76] *Pulso*, 19/03/1999: 8A.
[77] *Pulso*, 20/03/1999: 7A.
[78] *Pulso*, 28/03/1999: 9A.
[79] *Pulso*, 19/04/1999: primera plana.
[80] *Pulso*, 18/05/1999: primera plana.
[81] *Pulso*, 18/05/1999: 2A.
[82] *Pulso*, 31/05/1999: 6A.

faltaban el permiso de uso de suelo del gobierno del estado y la licencia de construcción por parte del ayuntamiento de Cerro de San Pedro.[83]

El caso se mantuvo en suspenso por más de veinte días, al término de los cuáles el gerente de relaciones públicas de la minera declaró "que descartaban riesgos de abortar el proyecto".[84] El gremio empresarial también hizo lo mismo. El líder de la Canacintra y el dirigente de Industriales Potosinos (IPAC) aprovecharon los reflectores para pedir que dejaran "trabajar a la MSX".[85] Días después, el que fuera director estatal de Fomento Minero, ahora vocero de la empresa, declaró que los "grupos ambientalistas" no podían impedir la operación del proyecto.[86] La resistencia respondió en voz de Pro San Luis Ecológico, A.C., que acusó a la minera de "violar la soberanía estatal".[87] Para entonces, la resistencia aparecía con menos frecuencia en la prensa, pero sus redes de solidaridad se habían extendido más allá del cerco mediático local.

El gobierno del estado apareció entonces con una crítica y una desacreditación directa hacia los grupos de la oposición, lo cual se tomó como un síntoma del comportamiento institucional bipolar desarrollado durante la disputa político-discursiva por parte de los funcionarios del aparato gubernamental. Ésta es una táctica similar a la utilizada por los narcotraficantes, pero puesto en discurso: "te compro o te mato" (Bebbington y Humphreys, 2009: 126). Este comportamiento institucional sugiere que los conflictos son "problemas" que hay que administrar o coptar más que resolver, en lugar de tratarlos como reflejos de causas estructurales más profundas y dinámicas. En efecto, se trata de fenómenos que hay que leer y transformar en vez de simplemente tratar de "apagar" (Bebbington y Humphreys, 2009: 126).

En el mismo mes de agosto de 1999, el secretario de Desarrollo Económico del Gobierno del Estado declaró que había "psicosis en torno a las mineras" y sentenció que esto "podría ahuyentar las inversiones".[88] Lo que se ponía en riesgo era el relato de progreso integrado a la lógica

[83] *Pulso*, 01/06/1999: 9A.
[84] *Pulso*, 23/06/1999: 11A.
[85] *Pulso*, 12/07/1999: 5A.
[86] *Pulso*, 18/07/1999: 16A.
[87] *Pulso*, 20/07/1999: 5A.
[88] *Pulso*, 17/08/1999: 5A.

de acusación de los intereses dominantes en el caso. Esto se confirmó al mes siguiente, cuando el secretario de Ecología y Gestión Ambiental del Gobierno del Estado y el delegado de la Semarnap anunciaron que las operaciones de la Minera San Xavier podrían autorizarse en breve si se cumplía con todos los requisitos.[89]

Por su parte, la resistencia radicalizó su postura y exigía directamente: "¡fuera Minera San Xavier de Cerro de San Pedro!", realizando una manifestación frente a la sede del Congreso del Estado en la Plaza de Armas de la ciudad.[90] Los funcionarios del gobierno estatal evadían la inconformidad expresada en las calles y buscaban nuevos intentos de compensación. Por ejemplo, en el mes de noviembre, se informó sobre los trabajos de restauración del templo de Cerro de San Pedro por parte de la Secretaría de Desarrollo Urbano, Comunicaciones y Obras Públicas (Seducop)[91] y el secretario de Desarrollo Económico del Gobierno del Estado declaró que empezarían a funcionar los talleres de joyería y orfebrería en el municipio de Cerro de San Pedro, con lo cual se atendería a más de treinta personas de cuatro comunidades del mismo municipio.[92]

Para el mes de enero de 2000, el alcalde de la capital, el panista Alejandro Zapata Perogordo, declaró que el proyecto era viable y que consideraba necesario que el gobierno del estado diera una respuesta cuanto antes.[93] La declaración venía a propósito de las acusaciones de que el Ejecutivo estatal estaba demorando intencionalmente la decisión para buscar la forma de otorgar los permisos estatales de uso de suelo sin modificar ni actualizar el plan de ordenación de San Luis Potosí y su zona conurbada (Madrigal, 2009: 256). Ante tal acción, los grupos de la resistencia informaron que se había interpuesto un recurso de revisión ante la sala del Tribunal Federal de Justicia Fiscal y Administrativa, para demandar la nulidad de la resolución emitida por la Dirección General de Ordenamiento Ecológico e Impacto Ambiental (DGOEIA), en la

[89] *Pulso*, 22/09/1999: 2A.
[90] *Pulso*, 05/11/1999: 2A.
[91] *Pulso*, 12/11/1999: 2A.
[92] *Pulso*, 20/12/1999: 15A.
[93] *Pulso*, 04/01/2000: 5A.

cual se había autorizado de manera condicionada a la empresa minera el cambio de uso de suelo en un área forestal de la zona árida.[94]

En el contexto del recorte de personal que anunció la empresa en el mes de marzo, argumentando la tardanza del gobierno del estado en la toma de decisión,[95] en el mes de mayo el gobernador dio "luz verde" al proyecto, pero condicionado por noventa requisitos emanados de la opinión científico-técnica de la UASLP. Durante un acto solemne, el gobernador informó que el desarrollo del proyecto incluiría un comité ciudadano que supervisaría las operaciones de la empresa.[96] En estos mismos meses la empresa Cambior, hasta entonces propietaria del 50 por ciento de las acciones del proyecto Cerro de San Pedro, vendió Glamis Gold Ltd. con emplazamientos de explotación minera en California, Guatemala, Honduras y Panamá.[97] En cuanto a los grupos de la resistencia, las acciones de protesta se extendieron a la Ciudad de México y con ello surgió el nombre que daría a conocer esta lucha más allá de las fronteras nacionales, convirtiéndose en uno de los casos emblemáticos de movilización social contra la minería canadiense en el mundo: el Frente Amplio Opositor a la Minera San Xavier, FAO.

Disputa político-discursiva y lógicas de acusación: apuntes finales

En la actualidad, la organización social y política de las poblaciones mineras en el centro del país se relaciona con la administración y distribución mediática de un discurso público sobre los peligros y riesgos que genera la toma de decisiones relacionada con la explotación de los recursos en el entorno. En principio, se puede asumir que los peligros y los riesgos son problemas que se manifiestan menos en donde hay una estructura social más claramente definida para disimularlos. Pero el análisis realizado en el caso de Cerro de San Pedro muestra que para

[94] Resumen legal del caso, análisis del expediente realizado por Greenpeace México, Frente Amplio Opositor a la Minera San Xavier (FAO), 6 de marzo de 2006.

[95] *Pulso*, 19/03/2000: 9A.

[96] *Pulso*, 06/05/2000: primera plana.

[97] *Pulso*, 19/03/2000: 9A.

disimular y minimizar los peligros y riesgos —por lo menos en la forma en que se hace en los medios locales de información, particularmente en la prensa potosina— se requiere una organización de las distintas lógicas de acusación de los actores en una competencia discursiva de la que los intereses dominantes puedan salir victoriosos. Si bien la disputa discursiva y su dinámica, en la que compiten las lógicas de acusación, construyen un discurso público frente a los peligros y los riesgos, en el caso de la minería se conforma en términos de progreso económico, lo cual se confronta con la reflexión de algunos sectores de la población respecto a las consecuencias incalculables que tiene para la salud de la población y del medio ambiente asumir esta perspectiva.

En las sociedades occidentalizadas, se enfrentan los peligros y los riesgos por medio de la ciencia, los avances tecnológicos y el progreso económico, pero también mediante el control sobre la producción de la información mediática. Parte de este mecanismo de control empieza en la dinámica de interacción que se produce en el espacio central de la ciudad, donde los trabajadores de la noticia y distintos tipos de informantes intervienen en la fabricación del discurso público frente a los acontecimientos, o bien, en la creación de los mismos. En el caso que se analizó aquí, la disputa político-discursiva, que se generó con las intervenciones de los actores durante los primeros años del conflicto, definió parte del proceso de construcción y resignificación de los fenómenos de contingencia asociados con la minería canadiense de tajo a cielo abierto, en términos de peligros para la salud y de riesgos ambientales.

Las sociedades contemporáneas se caracterizan esencialmente por la imposibilidad de prever los peligros y los riesgos creados por su progreso científico y tecnológico, nos dice Beck (1998a). A esto hay que agregar que buena parte de dicha imposibilidad se relaciona con el tratamiento discursivo de los peligros, reduciéndolos a riesgos por medio de una disputa política en la arena de los medios de información. La reducción es un recurso discursivo que resignifica los peligros para insertarlos en el ámbito de las intervenciones públicas de los actores en el contexto local.

Al inicio de este artículo, propuse que la posibilidad de superar la aceptabilidad histórica de los riesgos es una parte sustancial de los conflictos socioambientales relacionados con las actividades mineras en el centro y otras regiones del país. A partir del caso de Cerro de San Pedro,

confirmo que esta posibilidad existe, pero es gracias a la forma en que las movilizaciones emprendidas por los grupos de la resistencia contrarrestan la disputa político-discursiva en los medios de información. A lo largo del proceso discursivo, mediante la lógica de acusación de empresarios y funcionarios, los grupos opositores al proyecto minero son calificados como "enemigos del progreso", "detractores del desarrollo", "insignificantes", "oportunistas ignorantes" y "opositores de la modernización de San Luis", es decir, los opositores son tratados como "los malos" en el escenario político. Son acusados de obstaculizar la prosperidad industrial y el desarrollo económico, son considerados responsables de las consecuencias que esto pueda traer.

Para la lógica de acusación de los grupos en resistencia, los funcionarios gubernamentales "no hacen su trabajo" o lo hacen mal, "son cómplices de la empresa minera", "son incompetentes y corruptos". Así, los funcionarios representan al "gobierno" y "al Estado" y son señalados por omitir los peligros y los daños que conllevan este tipo de proyectos mineros en zonas conurbadas, como es el caso del municipio de Cerro de San Pedro. Por otra parte, para los grupos de la resistencia, la empresa minera canadiense es acusada de violaciones a los derechos humanos, de ser "depredadora del medio ambiente" y representa una forma de poder irracional que mide los peligros, pero no mide las consecuencias incalculables de asumirlos por enfocarse únicamente en obtener grandes ganancias económicas, siendo esta su parte maligna o su lado oscuro...

La competencia entre las lógicas de acusación se estructura en un proceso de reconstrucción de un fenómeno de contingencia múltiple que, como tal, ofrece diferentes perspectivas a cada observador (Luhmann, 1992: 34). En el conflicto de Cerro de San Pedro, se han generado diferentes perspectivas que, mediante el proceso discursivo, aparecen paradójicamente como una unidad de lo diferente. Las producciones semánticas de los actores e intereses económicos y políticos dominantes buscan desacreditar las intervenciones y los reclamos de la resistencia, mientras que las producciones semánticas de los grupos opositores se sirven de la consternación en contra de las decisiones (Luhmann, 1992: 106) asumidas desde el poder político y económico. Para la lógica de acusación de la empresa minera trasnacional y el aparato gubernamental, la manera de enfrentar las amenazas es con la ciencia, la tecnología

y la generación de empleos, es decir, se reducen las amenazas a riesgos que se pueden medir y por lo mismo relativizar en función de los beneficios obtenibles. Para la lógica de acusación de la resistencia, ningún beneficio justifica el deterioro y la destrucción del entorno para las siguientes generaciones. Los grupos que encabezan la protesta ponen los temas (Luhmann, 1992: 108) en el ámbito de la disputa político-discursiva pública y con ello crean el marco de su propia reflexión y de la sociedad local. El Estado y la empresa sostienen una alianza en la acción de tomar o seleccionar parte de esos temas, para interpretarlos e integrarlos en su discurso desde sus propios intereses políticos y económicos. En medio de la disputa, se abre camino a la ideología extractivista del progreso económico y del control científico y tecnológico de la minería moderna. Este discurso se construye y se legitima a través de los medios de información como la prensa (Van Dijk, 2005: 174).

Las amenazas provocadas ocupan entonces el lugar predominante en la disputa político-discursiva a la que los medios de información locales dan cobertura. En general, estos medios mantienen una posición ambivalente frente a temas como la tecnología, la ecología y los riesgos socioambientales. En ellos, en los medios de información locales, se pueden admirar los progresos tecnológicos, subestimar las consecuencias ecológicas y luego ocasionalmente resaltarlos de manera alarmante. El discurso público en los medios de información cuida la resonancia rápida de la difusión y la expropiación de temas, integra la protesta en parte porque la necesita, pero también para utilizarla como proveedor de información (Luhmann, 1992: 108) después y, cuando deja de servir para tales fines, se le ignora.

En el contexto del discurso público que se construye en los medios de información, como la prensa escrita, se conforman también los márgenes mediatizados de la reflexión social acerca de la minería como detonador del progreso económico. Aunque la actividad extractiva y sus riesgos han sido aceptados históricamente en la región, en la actualidad un sector de la sociedad local se ve confrontado consigo mismo en relación con el discurso sobre lo imprevisible de los peligros y los riesgos. El análisis de la disputa discursiva durante los primeros años de este conflicto muestra que las concepciones de los peligros y

los males en torno a la minería, elaboradas por dicha sociedad local, están cambiando al igual que sus mecanismos para alejarlos.

La emergencia de una mayor reflexividad social sobre las consecuencias ambientales de la minería está estructuralmente condicionada por la dinámica de interacción y de control del proceso de fabricación de las noticias. Esto es parte de un sistema de irresponsabilidad organizada (Beck, 1998b: 115) que encarna la instrumentalización de la razón en beneficio de los intereses económicos y políticos dominantes, de tal forma que toda contradicción aparece como irracional, toda oposición es tratada como imposible (Marcuse, 1993: 39) y toda posibilidad de superar la aceptabilidad histórica de los peligros y riesgos de la minería pasa por el conflicto y es tratado como maligno.

BIBLIOGRAFÍA

Baeza R., Manuel Antonio (2008). "Violencia y sacrificio. La contribución antropológica de René Girard y reflexiones para la investigación", *Sociedad Hoy*, 15: 45-54.

Bebbington, Anthony y Denise Humphreys Bebbington (2009). "Actores y ambientalismos: conflictos socioambientales en Perú", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 35, septiembre: 117-128.

Beck, Ulrich (1996). "Teoría de la sociedad del riesgo", en Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos, pp. 201-222.

Beck, Ulrich (1998a). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.

Beck, Ulrich (1998b). *Políticas ecológicas en la Edad del Riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, Barcelona, El Roure Editorial.

Beriain, Josetxo (comp.) (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos.

Diario Oficial de la Federación (1988). "Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente", publicada el 28 de enero. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/.

Douglas, Mary (1996). *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós.

El Heraldo de San Luis Potosí, 24/07/1996, "Presentarán un estudio de impacto socio-ambiental para Cerro de San Pedro".

Instituto Federal Electoral (2013). *Catálogo Nacional de Medios Impresos e Internet* 2013, México, Coordinación Nacional de Comunicación Social.

Luhmann, Niklas (1996). "El concepto de riesgo", en Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos, pp. 123-153.

Luhmann, Niklas (1992). *Sociología del riesgo*, México, Universidad Iberoamericana/ Universidad de Guadalajara.

Madrigal, David (2009). "*La naturaleza vale oro". Riesgos ambientales y movilización social en el caso de la empresa minera canadiense New Gold/Minera San Xavier en México*, tesis de doctorado en Estudios Urbanos y Ambientales, México, El Colegio de México.

Madrigal, David (2014a). "Regulación ambiental y conflictos socio-ambientales en el Valle de San Luis Potosí", en Vicente Ugalde (coord.), *Del dicho al hecho: miradas cruzadas sobre la aplicación y el cumplimiento del derecho ambiental*, México, El Colegio de México, pp. 295-321.

Madrigal, David (2014b). "Análisis de retos y retos del análisis de la acción colectiva y la movilización social contra los riesgos de la minería canadiense en el caso de Cerro de San Pedro, San Luis Potosí", en Tarrés, María Luisa, Laura Montes de Oca y Diana Silva (coords.), *Arenas de conflicto y experiencias colectivas. Horizontes utópicos y dominación*, México, Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, pp. 485-527.

Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-DeAgostini.

Periódico *Pulso*, 04/07/1996. "Desconoce INAH proyecto minero de Cerro de San Pedro. La dependencia no ha recibido ninguna propuesta de la empresa 'San Xavier'".

Periódico *Pulso*, 04/07/1996. "Pedirán opinión a los Sampedrenses".

Periódico *Pulso*, 14/08/1996. "Cianuro en Cerro de San Pedro".

Periódico *Pulso*, 15/08/1996. "No representa peligro para la salud el cianuro en Cerro de San Pedro".

Periódico *Pulso*, 08/09/1996. "Temen daños irreversibles en San Pedro, por explosiones".

Periódico *Pulso*, 10/04/1997. "Anuncian inversión minera Por 50 Mdp en Cerro de San Pedro. Generarán 310 empleos directos y 2,700 indirectos".

Periódico *Pulso*, 16/10/1997. "Presenta la Minera San Xavier manifestación de impacto ambiental. Utilizará medidas de alta tecnología y seguridad en su proyecto".

Periódico *Pulso*, 02/11/1997. "Consulta pública sobre el proyecto de explotación minera de Cerro de S. Pedro".

Periódico *Pulso*, 22/11/1997. "Piden ambientalistas negar permiso a Minera San Javier".

Periódico *Pulso*, 30/11/1997. "Visita el gobernador municipio de Cerro de San Pedro".

Periódico *Pulso*, 02/12/1997. "La Universidad, dispuesta a hacer estudios sobre Cerro de San Pedro. Lo que no puede, es tomar decisiones sobre el proyecto minero: García Valdez".

Periódico *Pulso*, 14/12/1997. "Piden al gobierno estatal apoyo para detener proyecto de minera. Integrantes del Patronato Pro defensa del Patrimonio Histórico y Cultural de Cerro de San Pedro hacen la demanda".

Periódico *Pulso*, 16/01/1998. "Evitarán sobreexplotación de los mantos acuíferos. Invertirá gobierno canadiense en San Luis un millón de dólares para investigación".

Periódico *Pulso*, 28/02/1998. "Aval de UNAM e IPN favorece operación de Minera San Xavier. Es un paso importante para su instalación en Cerro de San Pedro".

Periódico *Pulso*, 06/03/1998. "Aún no decide el gobierno sobre el proyecto de Minera San Xavier. Los estudios con los que cuenta al respecto no son definitivos: Atisha Castillo".

Periódico *Pulso*, 17/03/1998. "Debatirán al fin sobre San Xavier".

Periódico *Pulso*, 23/03/1998. "Se suicida alcalde de Cerro de San Pedro. Al parecer, se dio un balazo en la cabeza; problemas en su cargo lo orillaron a la decisión".

Periódico *Pulso*, 24/03/1998. Inserción pagada por Minera San Xavier a propósito del fallecimiento del alcalde de Cerro de San Pedro, Sr. José Baltazar Reyes Loredo Loredo.
Periódico *Pulso*, 04/04/1998. "Opositores denotan ignorancia. Dañaría al estado un boicot a Minera San Xavier: Salazar Sáenz".
Periódico *Pulso*, 05/04/1998. "Podría hacer consulta sobre Minera San Xavier. Los potosinos deben expresar su opinión al respecto".
Periódico *Pulso*, 16/04/1998. "Si Semarnap le niega el permiso, Minera San Xavier se irá: Dodge".
Periódico *Pulso*, 16/04/1998. "Si la empresa cumple con los requisitos, innecesario el plebiscito. El problema daña la imagen del Estado como centro de inversión: López Palau".
Periódico *Pulso*, 16/04/1998. "Proponen crear Comisión de Ecología en Cerro de San Pedro. Descartan diputados el plebiscito para autorizar la instalación de la empresa".
Periódico *Pulso*, 19/04/1998. "Caso Minera San Xavier, bandera de grupos para llamar la atención: PPS".
Periódico *Pulso*, 22/04/1998. "No hay aún postura oficial sobre la minera; 'puros chismes'".
Periódico *Pulso*, 23/04/1998. "Cerro de San Pedro no es reserva ecológica: Pedro Medellín Milán. El impacto ambiental de la minera es del ámbito federal, dice el ex Coordinador de Ecología".
Periódico *Pulso*, 23/04/1998. "Manifestación frente a Palacio de Gobierno a favor de Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 10/05/1998. "Agradable festejo del Día de las Madres en la Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 08/06/1998. "Preservará MSX templo de Cerro de San Pedro. Empezarán el mes próximo la obra de restauración".
Periódico *Pulso*, 28/06/1998. Inserción pagada por Minera San Xavier con motivo de las fiestas patronales de Cerro de San Pedro.
Periódico *Pulso*,11/07/1998. Inserción pagada por Minera San Xavier con motivo del Día del Minero.
Periódico *Pulso*, 24/09/1998. "Persiste el rechazo a Minera San Xavier. Mantiene su postura la población de Cerro de San Pedro".
Periódico *Pulso*, 09/10/1998. Inserción pagada por Minera San Xavier para invitar a una verbena cultural con motivo del Día de la Raza.

Periódico *Pulso*, 23/10/1998. "La MSX comenzaría operaciones en un año".
Periódico *Pulso*, 25/10/1998. "La minera provocará cáncer a población de la zona, por emisión de cianuro".
Periódico *Pulso*, 25/10/1998. "Inversión de Minera San Xavier será de 95 mdp. Inversionistas confían en SLP para realizar proyectos: William Dodge".
Periódico *Pulso*, 01/11/1998. Inserción pagada por Minera San Xavier para invitar a un evento cultural con motivo de la celebración del Día de Muertos.
Periódico *Pulso*, 30/11/1998. "Marcha pacífica en Cerro de San Pedro contra la instalación de la Minera S. Xavier".
Periódico *Pulso*, 16/12/1998. "Muchos intereses promueven proyecto de Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 05/01/1999. "Luz verde a Minera San Xavier. Propone UASLP 80 condiciones. Sólo falta acuerdo de Semarnap".
Periódico *Pulso*, 06/01/1999. "Ecologistas sospechan que fue 'amañado' el contenido del documento".
Periódico *Pulso*, 07/01/1999. "Fernando Silva Nieto: inviable un posible plebiscito para decidir si opera o no la MSX. Además, avaló el resultado que emitió la UASLP respecto al proyecto".
Periódico *Pulso*, 07/01/1999. "Realizarán los SES estudio para verificar que la MSX no origine trastornos de salud".
Periódico *Pulso*,10/01/1999. "Califican de insignificantes a grupos opositores a la Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 11/01/1999. "Renuevan la renta de terrenos a la MSX. Ejidatarios de Cerro de San Pedro lo acordaron ayer".
Periódico *Pulso*, 11/01/1999. "Denuncia la viuda María Luisa Loredo Nava, desapareció ex procurador pruebas en la muerte del alcalde sampetrense".
Periódico *Pulso*, 12/01/1999. "Que el gobernador rechaze instalación de la minera: Conciencia Popular. Busca escudarse en el informe de la UASLP para aprobar la instalación: Oscar Vera".
Periódico *Pulso*, 17/01/1999. Inserción pagada por Minera San Xavier para felicitar al historiador potosino Rafael Montejano y Aguiñaga por recibir la presea al mérito Plan de San Luis.

Periódico *Pulso*, 17/01/1999. "Analiza alcalde efectos que generaría a la capital la Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 19/02/1999. "Tres proyectos han requerido estudios de impacto ambiental. Generaron polémica e incertidumbre entre la población".
Periódico *Pulso*, 10/03/1999. "Denuncian compra ilícita de predios de Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 15/03/1999. "Sí condicionado a la minera. Podrá explotarse vetas de Cerro de San Pedro, de cumplir 100 requisitos".
Periódico *Pulso*, 15/03/1999. "Ecologistas, a la resistencia civil para que no opere".
Periódico *Pulso*, 16/03/1999. "Será protegido patrimonio de San Pedro. Gobierno impondría otras condiciones a minera".
Periódico *Pulso*, 16/03/1999. "Grupos ambientalistas promoverán amparo".
Periódico *Pulso*, 18/03/1999. "Habrá vigilancia epidemiológica en Cerro de San Pedro".
Periódico *Pulso*, 18/03/1999. Inserción pagada por Minera San Xavier titulada "A la Opinión Pública Potosina".
Periódico *Pulso*, 19/03/1999, "Grupos ecologistas: fuera de la realidad, el MIA presentado por Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 20/03/1999. "Grupos ecologistas preparan manifestación por la instalación de la Minera San Xavier. Pedirán la intervención de derechos humanos".
Periódico *Pulso*, 23/03/1999. "Extracción excesiva abate acuífero de San Luis capital. Autoriza CNA agua para Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 28/03/1999. "Intensificarán protestas por apertura de la minera. Grupos ambientalistas recibirán apoyo de Greenpeace en su defensa del medio ambiente".
Periódico *Pulso*, 17/04/1999. "Greenpeace se propone frenar instalación de Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 18/05/1999, "Concretan tecnoparque para Zona Media. Inversión mexicano-canadiense por 15 millones de dólares".
Periódico *Pulso*, 18/05/1999. "No frena caso San Xavier la inversión canadiense en SLP. Al contrario, hay mucho interés por el Estado: Primer ministro Lucien Bouchard".

Periódico *Pulso*, 18/05/1999. "Manifestación frente a Semarnap por fallo sobre Minera San Xavier".
Periódico *Pulso*, 31/05/1999. "Demandarán a Minera San Xavier. Cierra cinco caminos de servidumbre de paso. Hostiga a habitantes de Cerro de San Pedro para que le vendan sus propiedades".
Periódico *Pulso*, 01/06/1999. "Operará la San Xavier sin riesgos para la población. Sólo falta permiso de uso de suelo y construcción: William Dodge".
Periódico *Pulso*, 23/06/1999. "Descartan riesgos de abortar el proyecto de la MSX".
Periódico *Pulso*, 10/07/1999. "Se apega a las leyes y normas ecológicas. No espera MSX un rechazo oficial a su proyecto minero".
Periódico *Pulso*, 12/07/1999. "Que ya dejen trabajar a la MSX, pide sector industrial".
Periódico *Pulso*, 18/07/1999. "Grupos ambientalistas no pueden impedir operar a MSX".
Periódico *Pulso*, 20/07/1999. "Pro San Luis Ecológico: MSX viola la soberanía estatal".
Periódico *Pulso*, 17/08/1999. "Psicosis en torno a mineras podría ahuyentar inversiones".
Periódico *Pulso*, 29/08/1999. "Editará el Cenapred el atlas de riesgos. Transporte de sustancias peligrosas, principal factor de peligro en SLP".
Periódico *Pulso*, 22/09/1999. "Podría autorizarse en breve operación de la Minera San Xavier, si cumple requisitos".
Periódico *Pulso*, 05/11/1999. "Manifestación frente al Congreso. Otorgamiento de permiso de uso de suelo a MSX 'violaría decreto'".
Periódico *Pulso*, 12/11/1999. "Analizan trabajos de restauración del templo de Cerro de San Pedro".
Periódico *Pulso*, 20/12/1999. "En enero entran en función talleres de joyería y orfebrería de San Pedro. Lo recibirán 30 personas de cuatro comunidades del lugar".
Periódico *Pulso*, 21/12/1999. "Cumplen recomendaciones y condicionantes la MSX".
Periódico *Pulso*, 04/01/2000. "La MSX, proyecto viable: el alcalde. Considera necesario darle ya una respuesta".

Periódico *Pulso*, 19/03/2000. "Recorta personal la Minera San Xavier. Ante la tardanza el Gobierno del Estado para decidir si la empresa inicia o no operaciones".

Periódico *Pulso*, 06/05/2000. "Luz verde a Minera S. Xavier. Autorización condicionada a cumplir 90 requisitos. Comité ciudadano supervisará a la empresa".

Periódico *Pulso*, 08/05/2000. "Ambientalistas contra MSX. Convocaron a la resistencia civil con manifestaciones y protestas".

Periódico *Pulso* 07/06/2014, "'Tonta', respuesta de MSX a derrame".

ROSAS, Humberto (2011). "La criminalización de la protesta social o el discurso de la exclusión como estrategia de dominación política. Primera Parte", en Correas, Oscar (coord.), *La criminalización de la protesta social en México*, México, Ediciones Coyoacán/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 163-201.

SABATINI, Francisco (1997). "Conflictos ambientales y desarrollo sostenible de las regiones urbanas", *Prisma*, 24: 1-12.

TARRÉS BARRAZA, María Luisa (2014). "Miradas analíticas de la acción colectiva: nota introductoria", en Tarrés, María Luisa, Laura Montes de Oca y Diana Silva (coords.). *Arenas de conflicto y experiencias colectivas. Horizontes utópicos y dominación*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, pp. 13-32.

VAN DIJK, Teun A. (2005). *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI Editores.

–

El mal. Concepciones y tratamiento social
Olivia Kindl y Danièle Dehouve (editoras)
se terminó de editar el 29 de mayo de 2022
La composición tipográfica se realizó en
Logos Editores, tel. 5516.3575,
logos.editores@gmail.com.
La edición estuvo al cuidado
de la Unidad de Publicaciones
de El Colegio de San Luis
y las editoras.
Impresión bajo demanda

